لما ادعاه هذا القايل قال سه بعض الفضلاء القوم اعتبروا في
المعقولات الثانيه امرين احدهما ان لايكون الشي معقولا في الدرجه
الاول وهو المراد بالثانيه وثانيهما ان لايكون في الخارج ما يطابقه
ولاخطوا في تعريفها اعتبار هذين الامرين فاشار الى الاول بقولهم
ما يعرض المعقولات كالاولى في الذهن والى الثاني بقولهم ولا
يوجد في الخارج امر يطابقه اما ولاله الثاني فظ واما ولالة الاول
فمبنية على ان العوارض الذهنيه تحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها
الذهنيه كما يحتاج العوارض الخارجية الموجودة في الخارج في وجودها
الخارجي الى وجود معروضاتها الخارجيه وفيه نظر اذ لا نسلم
ان العوارض العقليه يتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها
ووجودها في الذهن وهو لا يستلزم توقف تعقلها على تعقل
معروضاتها وانما يلزم ذلك ان لو توقف تعقل تلك العوارض
على عروضها لمعروضاتها وهو ممنوع فان المعلوم لنا بالضرورة ان
المعروضات الذهنيه اذا تحققت فربما يعرض لها العوارض
واما ان العوارض اذا تحققت في الذهن فيلزمها المعروض
والتوقف فلا نم ذلك فان قلت العارض الخارجي يحتاج في وجوده
الخارجي الى معروضه الذهني فلا فرق بينهما بداهة وخصوص احد الوجودين
لا مدخل له في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العرض
الخارجي محل العرض ولذلك حكموا بان العرض في وجوده يحتاج
الى معروض الذي هو موضوعه بخلاف العوارض الذهنيه اذا حصلت
في محالها فان محلها باعتبار هذا الحصول هو العقل دون معروضاتها
فيلزم الاحتياج في وجودها العقلي الى محلها الذي هو العقل دون
معروضاتها وفيه بحث اذ هذا التعريف قريب بما نقل عن حاشيه
المطالع ويرد عليه ما اوردنا هناك ولا يصدق على اكثر ما عده
القوم من المعقولات الثانيه كلاشي مطلقا الى اخره سه

بداهة

١

بعض الفضلاء هذا التفريع على مجموع قوله فليست الشيئية متاصلة في
الوجود بل هي عارضة للموجودات المتاصلة في العقل لا على مجرد
قوله فليست متاصلة في الوجود لظهور ان عدم الشيئية لا يستلزم
عدم مفهوم الشي المطلق الا على تقدير ان يكون الشيئية جزءاً من
مفهوم الشي كالوجود من مفهوم الموجود وهو انما يتحقق على تقدير
الترادف بين الوجود والشي وليس كذلك كما سبق واما اذا
كان التفريع على مجموع ذلك القول يكون حاصل المعنى ان الشيئية
اذا كانت معدومة فكانت من العوارض الذهنية للموجودات
يكون مفهوم الشي المطلق غير موجود ولا شك في صحة لظهور ان
الشيئية اذا كانت معدومة مع كونها من العوارض الذهنية
للموجودات يكون مفهوم الشي المطلق غير موجود ولا شك
في صحة لظهور ان الشيئية اذا كانت معدومة مع كونها من
العوارض الذهنية يكون معدومة بجميع اجزائها اذ العوارض
الذهنية للشي يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائه فيكون
معدومة بجميع اجزائها فيكون مفهوم الشي الذي هو جزء من
مفهوم الشيئية معدوما وهذا التوجيه ليس بعيدا عن عبارة
الحاشية والشرح وكذا عن عبارة المتن وفيه بحث لبعد
هذا التوجيه لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر من الكتاب
واما معنى فلوجوه منها ان مفهوم الشي المطلق يصدق ان يحمل
ايجابا على الموجودات الخارجية بالمواطاة حملا خارجيا كقولك
زيد شي في الخارج على ما سيجي فيكون مفهوم الشي متحدا مع زيد
في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه وايضا لما كانت الاشياء
المخصوصة موجودة قطعا فلو لم يكن الشي المطلق موجودا فيه
لزم تحقق الخاص بدون العام هذا فلا خفاء في ان المطلق موجود
في الخارج وانما الكلام في اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن

ام في الخارج ومنها انه يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على تقدير
ان يكون جزءاً من مفهوم الشي كما ان الوجود جزء من مفهوم الموجود
انتفاء مفهوم الشي فيه لجواز ان يكون جزءاً عقليا له كما ان الوجود
جزء تحليلي من الموجود بناء على ان المشتق او محل لا ما ثبت له
المبدأ كما عرفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء
الشي الا ترى ان المعنى معدوم في الخارج والاعمى موجود فيه
ومنها ان بجميع اجزائه ان يكون كل جزء منها موجودا في الذهن
ولا ينافي ذلك غاية ما يلزم من كون الشيئية عارضة في العقل
ان يكون بعض اجزائها موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان
يكون الشي موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون الشي
موجودا في الخارج ولم يكن هناك جزء للشيئية فالصواب ان
يقال قول المص فلا شي مطلقا ثابت تفريع على قوله والشيئية من
المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فانه اطلق
الشيئية على الشي على التسامح المعهود عندهم واشار بالتفريع
المذكور الى انه ليس حقيقة لشي من افراده كما فصلناه اذ المعقول
الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو بمنزلة ما ذكره بهمنيار فيما نقلنا عنه
من قوله فليس في الموجودات موجود هو شي وح يكون ملائما لقوله
بل هي عوارض لخصوصيات الماهيات غاية الملايمة كما لا يخفى
سواء كانت معقولات اولى قيل اذا قيل بوجود
الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب القدماء و
واعهم المص كما سيجي تحريكه به فالحكم لا يعم المعقولات الاول
فان طبايع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات الحقيقية
موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية بحسب وجودها
في الخارج وجود تلك المعقولات وح يظهر وجه التفريع واما
تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين ساير المعقولات الثانية

مع اشتراكهما في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشي
ان جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم
ونقل في بعض حواشي الكتب ان بعضا توهم ان الشي المطلق
موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء وفيه
بحث اما اولا فلان الكلي ايضا موافق للقدماء كما نص في
ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان ثبت قدمائي
القبيل فلم يرد بقولهم ان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة
في الخارج ان المهية من حيث هي هي ليست موجودة فيه ليتوجه عليه
ان الحكم لا يعم المعقولات الاول بل اراد ان الطبايع الكلية حال
اتصافها بالكلية ليست بموجودة في الخارج كما هو المتبادر من عبارته
وح يعم الحكم للمعقولات الاول والثانية جميعا واما ثانيا فلان
كثيرا من المعقولات الثانية موجود في الخارج متحد مع الموجود فيه
كالشي والجزئي والذات والعلة والمعلول ونظايرها فلا نم انها ليست
موجودة في الخارج ان يكون عارضه فيه لانها هناك متحد مع المعروض
فلذلك لا يكون عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم عروضها في الخارج
بواسطة العدم ما فيه كما في بعض اخر من المعقولات الثانية واما
ثالثا فلانه قد جعل قول المص فالشي مطلقا ثابت اشارة الى رد
جنسية الشي كما توهم بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق
ليس بثابت ومع ذلك جنس وكذا ساير الاجناس فكيف يرد
بهذا جنسية الشي   وكل ما هو متميز فهو متحقق قال بعض
الفضلاء لو توقف التميز الخارجي على وجود المتميز في الخارج يلزم
ان لا يكون الصفات العدمية الثابتة للموصوفات في الخارج
كالعمى وغيره متميزة عن موصوفها في الخارج فيلزم ان يمتنع الا
تصاف بها في الخارج لان الاتصاف الخارجي بدون تميز الصفة عن
الموصوف في الخارج غير معقول وفيه بحث لانه ان اراد بثبوت

الصفات العدمية للموضوعات عدم ثبوت البحر فذلك لا يقتضي
تميز الصفة عن الموصوف في الخارج بل لا يقتضي وجود ما فيه الخفا
فان الممتنع عدم الملكات في الخارج وان اراد به قيام الصفة العدمية
في الخارج بالموصوف حتى يكون بينهما نسبة في نفس الامر فثبوتها
ع والمستفظ على ان طبق التميز بدون المتميز محال بالضرورة
فكل ما يذكر في اتباعه غير مسموع   ورد بان الامر بالعكس انما
يرد هذا الوارد صاحب المواقف ان ذلك فرع الخلاف في الوجود
الذهني مطلقا اما اذا اراد انه فرع الخلاف في الوجود الذهني للمعدومات
بمعنى ان تصورها هل يقتضي حصولها بانفسها في الذهن حتى اذا
تصور العنقاء كان ما في الذهن ح عنقاء واذا تصور النقيضان
المجتمعان ام لا فليس براد لان الفلاسفة وان كانوا قائلين بالوجود
الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شي فهو في الوجود
الذهني عين ذلك الشي بل صرحوا بان ما يحصل في الذهن من الاشياء
فهو في الوجود الذهني وما حصل من المعدوم المطلق فهو موجود فلم
يتفرع على ما ذهبوا اليه من الوجود الذهني ان التمايز الحقيقي للمعدوم
بواسطة كونه موجودا فيه او معلومية الشي لا يستلزم ان يكون
ما في الذهن منه ذلك الشي في الوجود الذهني ولذلك ذهبت
الفلاسفة مع كونهم قائلين بالوجود الذهني الى ان الاعدام قد يكون
متمايزة بل تفرع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في
الذهن بانفسها فينبغي ان يحمل الوجود الذهني في عبارة صاحب
المواقف على وجود المعدومات بانفسها ليستقيم كلامه ولم يتوجه
عليه ما اورده الشارح   لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام قيل
هذا القايل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف
في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام ولو اجرى فيها لقيل
٣ ان الكان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام

معدومات متمايزة نحو وجها عن كونها معدومة وللملخص انه لم يجعل
الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف
في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره وفيه بحث لان هذا القايل
وان كان مصيبا في انه لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك
لكنه ليس مصيبا في حسبان جريان الدليل المذكور في تمايز الاعدام
وقوله لم يكن تلك الاعدام مر قوله لم يكن تلك الاعدام معدومات
متمايزة نظر وجها عن كونها معدومة ليس خلقنا فان كون الشيء
عدما لا يستلزم كونه معدوما كما ذكره الشارح قال بعض الفضلا
لا يقال ما ذكره ذلك الفاضل لا يجري في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان
يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام
متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما
بل انما تخرج عن كونها معدومات لانا نقول لا يشك عاقل في ان
العدم المطلق بحسب نفس الامر من حيث انه عدم يلزم المعدومية
المطلقة بحسبها والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي هو موصوفه
من حيث انه معدوم مطلق بالوجود الخارجي او الذهني فلا يكون معدوما
مطلقا اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم
ثبوت موصوفها وما ينافي الملزوم والوجود والذهني ينافي المعدومية
المطلقة بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام بسبب الوجود الذهني
عن كونها اعداما وفيه بحث لانا لا نسلم ان العدم المطلق يلزمه
المعدومية قوله والا لجاز ان يتصف المعدوم المطلق الذي
هو موصوفه بالوجود قلنا لا نسلم ان المعدوم المطلق موصوفه
فانه مبني هذا على ما اشتهر في اللغة من ان معنى المشتق ما قام
به مبدا الاشتقاق وقد عرفت انه ليس كذلك بل معناه ما هو محل
فكما ان للموجود ليس موصوف الموجود لما عرفت من امتناع
عروض الوجود له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوفا

الـ

العدم لابد لنفي ذلك من دليل وليعرض عن هذه ويقبل الى ما
فيه متن الكتاب فنقول لا نختلف في وهمك ان الاعدام اذا كانت
متمايزة بان كانت بعضها علة وبعضها معلولا مثلا كانت متصفة
بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشيء للشيء فرع لوجود
المثبت له فيكون موجودة مع انها قد يكون مترتبة الى غير النهاية
لان معنا اتصافها بالصفات ان عدم العلة مثلا حيث يكون
عدم العلة وفي المرتبة التي هو عدم العلة فيها يكون علة لعدم
المعلول وكذلك معلولية عدم المعلول بل اتصاف الموضوعات
بالمحمولات في ساير القضايا من هذا القبيل فان كان للموضوع
من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود في
نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك الانسان حيوان وقابل
لصنعة الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في نفس الامر كان حيوانا
في نفس الامر وقابلا لصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع من حيث
هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت
المحمول له في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما
فيها ومن ثمة قال الشيخ في بعض تصانيفه واظن انه الحكمة
العلائية ان مسايل العلوم بمنزلة القياسات الاستثنائية المكررة
الاستثنائية يبين في العلم الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث
مساوية لقائمتين كان المراد ان المثلث اذا كان موجودا كان
زواياه مساوية لقائمتين ويعلم من العلم الاعلى انه موجود فتبين
ح انها مساوية لقائمتين في الواقع فاذا كان كذلك لا يلزم من علية
عدم العلة لعدم المعلول ان يكون لهما صفة في نفس الامر الا اذا
كانا واقعين في نفس الامر ومتحققين فيها وتحققهما فيها ليس بثابت
فلم يلزم اتصافهما بالعلية والمعلولية في نفس الامر لزم ان
يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا الخ هذا انما يتم لو كان

العدم صنو قابل بالمعدوم وهو غير لما مر آنفا وما يقال من ان العارض
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم بل هو جزئي من جزئياته غير مسلم اذ مرجع
عروض العدم الى عدم عروض الوجود ولا خفاء في ان عدم العروض ليس
معروض فرد من العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شيء معروضا لا
فراد غير متناهية من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية
ومن البين انه ليس كذلك ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي
لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قبيل قد صرح
الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد
ما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول
على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع
وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان
كان عرضيا فلا يقال ونحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا
في الثالث فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور
التي يقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان
في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا
فلم يكن ظهر اللون على البياض كليا بل الشيء وجدت فيه عرض من الا
عراض وجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض كليا
ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم الخ فيه اختلاف الحيثية
التعليلية لا يجري هنا بل يجب ان يختلف موضوع النوعية والتقابل
اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بجهة مختلفة والتحقيق ان العارض للعدم
هو حصة مخصصة بتخصيص العارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل
العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي
يخصص بالعدم سابقا على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم
عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان
قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق يلزم تحقق

المطلق بدون المطلق وان اتصف [illegible] معدوما وموجودا قلت
هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه مسلوب عنه شيء والمعدوم
بهذا المعنى لا يقابل الموجود وانما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود
وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان العارض للعدم هو حصة منه وانما
يكون كذلك لو لم يكن مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود
واما اذا كان كذلك فلا يكون العارض حينئذ فردا كما مر انفا سلمنا ان
العارض للعدم هو حصة من العدم ذو تلك الحصة ليست مقابلة للعدم
ونوع منه لكن ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي
قد ادعى ان تخصصه بالعدم السابق على العروض فانه مقابل للعدم
ونوع منه ولا يلزم من كون هذه الحصة غير مقابل للعدم ان يكون
عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوع العدم ان لا يكون عدم العدم
نوعا منه فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانا لا نم ان تخصص
العدم بالعدم سابق على عروضه له حتى يصير بعد اعتبار عروضه
للعدم عدم عدم العدم بل تخصصه بالعدم متفرع على عروضه له
واضافته اليه كما ان تخصص العدم بالسواد متفرع عروض العدم
له واضافته اليه لان العدم تخصيص بالسواد اولا ثم يعرض له فا
الاول الا يقال اختلاف موضوع التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم
لانه عدم فلا يكون من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم
العدم العدم وهو ما يحصل من مسماه في الذهن ثم المسمى قد يثبت ول
ما يحصل منه في الذهن كالمفهوم فان ما يحصل منه في الذهن وح
يكون اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه حقيقة وقد لا يثبت وله
كاللامفهوم فان ما يحصل منه في الذهن مفهوم لا لامفهوم وح يكون
اطلاق اللفظ الموضوع للمسمى عليه على سبيل التوسع كما يطلق
على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه من هذا القبيل فان ما يحصل من
عدم العدم في الذهن عدم مضاف الى عدم لا انه لا عدم فيكون

اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع واطلاقه على موضع
التقابل وهو مسماة على سبيل الحقيقه فلا تحمله على ان نظر ذلك
اللامفهوم فان مسماه مقابل للمفهوم ونفس مفهومه مندرج
تحته وكذلك اللاشي ثم قيل الحق ان هذا العدم المقيد من
حيث انه عدم مقيد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد
نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه في
الاعتبار الاول هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف
بالاعتبار وفيه بحث اذ الاشكال المذكور انما هو في نوع من انواع
العدم وهو عدم العدم ولا يلزم من كون العدم المقيد مع قطع
النظر عن خصوصية القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون عدم العدم
غير مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثاني نوعا
منه فالاشكال باق بحاله اى في نفس الامر لا كان ما في
نفس الامر اعم مما يكون في الخارج او يكون في الذهن بلا اعتبار وفرض
غير واقع ذهب الشارح الى ان انصاف عدم العلة بالعلية
المذكورة ليس في الخارج فسر الخارج بنفس الامر ليفيد ان العلية
المذكورة ليست واقعة في الخارج بل واقعة في القسم الاخر من
نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو لم يكن علية عدم المعلول لعدم
العلة واقعة في هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيه
اذ بحصول عدم المعلول في الذهن يحصل عدم العلة فيه في
الواقع لا بحسب اعتبار الذهن وفرض غير واقع فاذن يكون
محصل قول المص وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج
وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة
في نفس الامر الذهني وان جاز ان يكون علة له في نفس الامر
الذهني وعدم استقامته ظاهر فالاولى ان يترك قول المص في
الخارج على ما هو في ظاهره ويقال كما ان الخارج يقع طرفا للوجود ويقع

طرفا للعدم ولا حجر في ان يكون انعدام امر في الخارج علة لانعدام
امر اخر فيه او مرجح العلية الى احقيه كما حققنا في موضعه ولا محذور
في كون احد العدمين احق بالانعدام من الاخر ولا يلزم من ذلك وجود
شي منهما فكما ان العلة احق من المعلول بالوجود في الخارج كذلك
عدم العلة احق بالانعدام من عدم المعلول فيه وح كان قوله شانه
الذهن مقابلا للخارج ويستقيم كلامه وقد فرق بينهما بان علية عدم
العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعلية عدم المعلول لعدم العلة
ناشية من خصوصية وجوده الذهني قال سو بعض الفضلاء
قيل بحسب ذاته اى مع النظر عن خصوصية وجوده الذهني لكونها
ثابتة للمعدوم العدم ولو وجد في الخارج فرضا اذ منشا علية
وجود المطلق المتحقق في الذهن وانحصاره فيه لا يقدح في كونه
منشا العلية كثبوت الماشي في الدار بسبب ثبوت الانسان
فيها فان ثبوته فيها ليس بخصوصية الانسان بل لاستلزامه
مطلق الحيوان المنحصر فيه ذلك المكان حتى لو ثبت بدل الانسان
فرس كان ثبوت الماشي في الدار باقيا بحاله ولهذا كان
عدم العلة علة العدم والمعلول في نفس الامر كما ان العلم
بذلك علة للعلم بهذا الخلاف علية عدم المعلول لعدم العلة
فانها ناشية من خصوصية وجوده الذهني لا من ذاته حتى
لو وجد العدمان في الخارج فرضا لكون عدم المعلول علة لعدم
العلة قطعا كثبوت المتكلم في الدار بسبب ثبوت انسان
فيها فانه بسبب خصوصية الانسان الثابت في الدار حتى
لو لم يثبت فيها وحصل بدله حيوان اخر لا يثبت المتكلم في
الدار قطعا ولهذا كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم
العلة ولو لم يكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه علة
لعدم العلة في نفس الامر هذا حاصل ما ذكر من الفرق وفيه نظر اذ

لانا ان كون الخصوصية منشاء للعلية يستلزم ان يكون علية عدم
المعلول العلة علة علمية لعلمها وان لايكون ذلك العلة لنفس عدم
المعلول لعدم العلة او علة علمية لعدم العلة في نفس الامر والالكان
ساير العليات التي تنشاء من خصوصية الوجود الذهني علة علمية
العلم بالعلم ولايكون علة نفس شي الموجود في الذهن لنفس الشي
ولاعلية علمية لنفس ذلك الشي وليس كذلك فان عوارض الموجود
الذهني معلولات لمعروضاتها وتلك المعروضات علل لنفس
اتصافها بتلك العوارض وليست هذه العلية علية العلم بالمعروض
العلم بالعوارض بل علة نفس المعروض لنفس الاتصاف بالعارض
بشرط وجود المعروض في الذهني مع ان هذه العلية انما نشات من
خصوصية الوجود الذهني فلافرق بينها وبين مانحن بصدده لظهور
الحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية والحا…
بسبب خصوص وجوده الذهني والاولى ان يقال في الفرق العلة
في الذهن على انما اشتي علة نفس الشي لنفس الشي في الذهن
وعلية وجود الذهني للوجود الذهني وعلية الوجود الذهني لنفس الشي
اي الاتصاف به ان لم يكن الصفة موجودة في الذهن والعلية الا
ولى ليست علية العلم للعلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق
بالعلة والعلة الثانية علية العلم للعلم اذ الوجود الذهني عبارة
عن التعلم والعلة الثالثة علية العلم لنفس الشي اذا تمهد هذا فنقول
علية نفس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاول والمراد لقولهم
ان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر ان نفس عدم العلة
علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعلة عدم المعلول لعدم العلة
من قبيل الثاني لظهور ان معنى علية عدم المعلول لعدم العلة علية
علم لعلم وجود الذهني لوجوده الذهني لاعلية نفسه لنفسه ولا…
لنفس ذلك العدم ومرادهم بقولهم ان عدم المعلول علة لعدم العلة

في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود عدم العلة في
الذهن لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني
كما هو المراد بالقول الاول وفيه بحث من وجوه منها ان الشرط ساقط
لانه لما فرض ان يكون منشاء علية عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود
الذهني فنفس عدم المعلول مجردا عن الوجود الذهني لايكون علة
لعدم العلة فلايكون هذه العلية علية نفس عدم المعلول لعدم العلة
ممتنع وذلك بعض بوجه ويستلزم علية العلم للعلم ح على التقدير المذكور
لان منشاء علية عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية الوجود الذهني
فاذا وجد عدم المعلول ساير شرائط علية لعدم العلة في الذهن حصل الا
محه عدم العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض
العقلية كالكلي والجنس والذاتي عوارض عقلية انتزاعية ليست
عارضة لمعروضاتها في نفس الامر للاتحادها معها منها بناء على انها محمولة
على معروضاتها مواطاة وانما بل هي عارضة لها في الاعتبار الذهني
المقابل لنفس الامر كما حققناه فلايكون في نفس الامر هناك عارض
ومعروض وعلى تقدير ان يكون عارضة لمعروضاتها في نفس الامر
فللفارق ان يقول اذا استند للعقل نفس المعلول الى نفس العلة
بكما يستند عدم المعلول الى عدم العلة كان العلية ناشية عن خصوصية
الوجود ولما يستند العوارض الى معروضاتها كانت العلية ناشية
عن الذات بشرط الوجود لاعن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل علية
عدم المعلول بالقياس الى عدم علة ولا يراد النقض بها ومنها
انه اذا كان نفس شي علة لنفس شي آخر في الذهن كان حصول الاول
في الذهن وهو العلم به موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني
لان العلم عبارة عن الحصول في الذهن ولايستقيم قوله ان العلية
الاولى ليست علية العلم للعلم فان قلت لايلزم من حصول الشي
في الذهن العلم به فان حقيقة العلم حاصلة في ضمير جزئية الحاصل

في الذهن وليست معلومة قلت حقيقة العلم من حيث انها
حاصلة هناك غير ذلك الجزئي ذاتا ووجودا ومعلومية الجزئي المذكور
غير معلومة منها من حيث انها هناك ومنها انه اذا ذكر ان العلية الاولى
ليست علية العلم للعلم ثم ذكر ان علية نفس عدم العلة لعدم المعلول
ح قبيل الاول فيلزم ان يكون علية العلم للعلم مع ان الاستدلال بها
برهان لمي كما نص عليه المص بقوله وبالعكس لمي فيكون لا محة علية العلم
للعلم ومنها ان هذا الفرق لا يلائم ما في المتن على حيث اعترف فيه
ان علية كلا العدمين في الذهن فلا يلائم قوله وليس علية عدم المعلول
لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن فانه يدل على ان علية
عدم العلة لعدم المعلول في الخارج وعلية عدم المعلول لعدم العلة
في الذهن والفرق المنظور فيه ايضا كذلك ولعل هذه المفرقين لما
حسبوا ان علية العدم للعدم في الخارج ممتنعا حرفوا الفاظ الكتاب
عن ظاهره وتمحلوا في ابداء الفرق بالوجوه المذكورة والظاهر ان ما
في الكتاب بظاهره صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج
وعدم المعلول ليس علة له فيه بل في الذهن ولا محذور في ذلك
كما اشرنا اليه يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة
لعدم العلة في نفس الامر لكنه يجوز ان يكون علة له في الذهن فيه
بحث اذ لا نم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس
الامر بل هو علة له بحسب نفس الامر الذهني كما عرفت انما
علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج هذا التعريف بظاهره يستدعي
اختصاص البرهان اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك ولعل تعريفه
المستفاد من كلام الشيخ في الحكمة العلائية هو البرهان الذي يكون
الوسط فيه علة لحصول الاكبر في الاصغر ولا يلزم ان يكون علة للاكبر
كما حسبه اوساط المنطقيين بل ربما يكون معلولا له كقولك الانسان
حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان وان لم يكن علة للجسم بل هو معلول

له لكنه علة لحصول الجسم في الانسان اذ الجسمية تحصل اولا للحيوان
ان ثم للانسان حتى لو جاز تحقق الحيوان بلا جسم لكان الانسان ايضا
كذلك قال في الشفا اذا كان الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا
هو برهان لم بعد ان علمت ان كون الحد الاوسط علة بوجه للاكبر ليس
كافيا في ان يصلح وضعه حدا اوسطا ما لم يشكل شرائطه علية وقد
اشار الى شرائط العلية وقبيل هذا الكلام وهي ان يكون العلة قريبة
ملية العلية كامل الى وافية بالاكبر واحترز بالاخيرة عن نحو كل انسان
حساس وكل حساس حيوان قوله فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت
الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان قيل الشيخ وان
صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما
لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان
لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي وهذا بظاهره يناقض ما ذكره
هناك فليتفكر فيه وفيه بحث اذ لا تناقض بين فقدان بيان ما لا
سبب لنسبة محموله الى موضوعه بوجه قياسي اي بقاعدة يكون
قياسا في بيانه هذا القسم ووجدان بيان لبعض جزئيات هذا
القسم لا بوجه قياسي يكون قاعدة لبيان هذا القسم قاطبة فليس
ما النسبة محموله الى موضوعه سبب قياسي مطرد في جميع افراده
وهو ان يعلم من سببه وليس لبيان ما لا سبب لنسبة محموله الى
موضوعه قياس مطرد في جميع جزئياته ولا ينافي ذلك ما يصح بيانا
لبعض جزئياته بيان لا يجري في سايرها والمولف علة لوجود
ذي المولف للجسم قيل فان قلت لا نم ذلك بل نقول لعل كونه
مولفا معلول لكونه ذا مولف او هما معا فان المولف له نسبة الى
المولف وكذا كونه ذا المولف ويقدم احدهما على الآخر غير بين قلت
المراد بالمولف كونه ذا اجزاء وبذي المولف المحتاج الى المولف
ولا شك ان علة الاحتياج الى المولف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء

اذا كان يستطلم الحجة اليه وليس المراد بالمولف المفهوم المضاعف
للمولف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المولف كانه يمكن الاستدلال
بان زيدا اخ على انه ذو اخ بالعكس لانهما معا وقد صرح الشيخ بذلك
في هذا الفصل ايضا قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى
في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او يشمل
على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان
لم يكن كذلك بل تحت تجهل الى ان يبين ان له اخا ما تصورت
نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء اولى ان لا تسمى قياسات
فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور
ما ذكرنا وفيه بحث اما في السوال فلان المولف والمولف متضايفان
فيكونان معا في المرتبة وذي المولف متاخر عن المولف تاخر الكل
عن الجزء فلا يكون متقدما على المولف الذي هو في مرتبته ولا
يكون في مرتبته ايضا ممتنع ان يكون علة له او يكونان معا في المرتبة
واما في الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذي لا يلزم ان يكون علة
لما قبلها كيف ومن الجائز ان يقال العلة ذو معلول فادون لا يكون
ذو المولف والاعلى المحتاج اليه وكيف يجوز ارادته عنه بلا قرينة
صارفة عن معناه الحقيقي واما ما نقله عن الشيخ من ان توسط المضاف
قليل الجدوى في العلوم لا ينافي التمثيل به كما في مبحثنا هذا
ومثله المص في شرحه بقوله العالم مولف ولكل مولف مولف هذا
المثال غير مطابق للمص لان لا كبد فيه بالحقيقة له مولف وهو
معلول المولف كما بينه الشيخ قال بهمنيار في برهان كتاب
التحصيل مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكن يكون علة لوجود
الاكبر في الاصغر ان يقول زيد انسان وكل انسان حيوان لان
الحيوان اولا محمول على الانسان ثم على زيد قيل لا نم ان الاكبر في الحقيقة
له مولف مولف فالحد الاوسط هو المولف بفتح اللام وقد تكرر زيادة

حرف اللام والمجهول عليه مع هذه الزيادة هو المولف بكسر اللام فاذا
اسقطنا المكرر تعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر بواسطة حرف اللام
فيكون المقصود قولنا الكل جسم مؤلف وللاء ان الحد الاوسط
يجب تكرره من غير زيادة ونقصان بل تكرره بالزيادة
والنقصان لا يخل بالانتاج مثال الزيادة ما مر ومثال النقصان
زيد اخو عمرو ورئيس البلد وزيد اخو رئيس البلد وكذا امثالهما ... ب
رب ... اما وهي مساوي ... والانتاج ما ذكر فاطرد في
جميع المواد وهذا وان كان مخالفا للمشهور لكن قد حققه بعض
الاعلام العلامة الطوسي وصنف فيه رسالة وفيه بحث اما اولا
فلان المحذور الذي فر منه وهو عدم مطابقة المثال للتمثيل لم
واقع على هذا التقدير ايضا اذ لا كبر وهو المولف على هذا التقدير
ليس ثابتا للعالم فكيف يكون الوسط علة لثبوته له واما ثانيا فلان
القوم قد بينوا وجوب تكرر الوسط لثبوته له واما ثانيا فلان القوم
قد بينوا وجوب تكرر الوسط في القياس بدلائل واضحة مشهورة
لا ينبغي ان يشك فيها فان اراد بمنع وجود تكرر الوسط طلب هذه
الدلائل فليرجع الى الكتب المنطقية فانها مذكورة فيها مفصلا
ان اراد اثبات قياس منتج مع ما اثبته القوم لا يكون الوسط
فيه مكررا فلا يثبت ذلك بمنع وجوب تكرر الوسط بل عليه ان يحرره ويبين
انتاجه بنحو كلي ولا يكفي في ذلك ارادة الانتاج في بعض الامثلة
لاحتمال ان يكون بعض اخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يجوز حمل
كلام القوم عليه الا اذا ثبت انهم اعتبروا هذا القياس ولم يثبت
عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج كما
يقع طرفا للوجود يقع طرفا للعدم ومرجع العلية الى احقية ما كما عرفت
ومن الجائز ان يكون احد الامرين احق بالانعدام في الخارج من الاخر
فلذلك اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه ع ان اراد

بالتحقيق الوجود فقط الاعالا لان انعدام المانع والمعلول في الخارج
قد يكون علة وخسلم ان اراد بالتحقق في الخارج الوقوع فيه سواء كان
الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول متحقق ومان
فيه فيكونان واقعين هناك من حيث الانعدام فان قلت اذا كان
انعدام العلة في الخارج متصفا بالعلية فيه يلزم ان وجوده هناك لان
ثبوت شي لاخر فرع لثبوت المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت
الا الوجود قلت ما سبق هو ان ثبوت الصفة الوجودية فرع على
ثبوت المثبت له وليس لعدم العلة صفة وجودية بل هو حيث
اذا قايس العقل بينه وبين انعدام المعلول يحكم باستناد عدم المعلول
اليه ويرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من صدقها
وجود ذي الحيثية فتامل قيل في شرح قول المص علة عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة
لوجود عدم المعلول في الخارج وذلك بديهي فلا يحدس للمناقشة
في ما ذكره في معرض التعليل حيث قال لان اتصاف الشي بالعلية
في الخارج فرع تحققه فيه فان الاعدام قد يكون عللا للموجودات
في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات الاصلية
كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلية الفاعلية
اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علة
فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن ان يكون نفس الفاعل
كذلك فيندفع المناقشة وفيه بحث اما في التعبير فلان الكلام
في علية عدم العلة لانعدام المعلول لا في علية لوجود عدم المعلول
كما فسره ثم دعوى المص ان كان في امتناع علية عدم العلة لوجود
عدم المعلول فذلك مما لا نزاع لاحد فيه اذ لا يقول احد بان انعدام
العلة في الخارج علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن او في
الخارج وان كان امتناع علية لانعدام المعلول في الخارج فيغير بجميع

او لا يعقل كما نحكم بانه وجد العلة في الخارج فوجد المعلول فيه
ويستدل بذلك على ان علية وجود العلة لوجود المعلول في الخارج
كذلك الحكم بانه عدم العلة في الخارج فعدم المعلول فيه ويصح ان
يستدل بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام المعلول في الخارج
ولا يندفع المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان يكون فاعل عدم
عدمها ومن يبتغي ذلك فعليه البيان من غير ان يكون لاحد
الوجودين مدخل فيه فان قلت هذا التعبير بظاهره يقتضي ان لا
يكون شي من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم
المستندة الى الماهية فرع لحصولها بلا ريبة فاللوازم التي لا
يكون لوجود الماهية مدخل فيها لا يكون موجودة قطعا ملت التحقيق
ان لوازم الماهية امور عقلية انتزاعية يكون عروضها الماهية بحسب
الاعتبار الذهني كما مرت الاشارة انها لا انها امور موجودة
مع الماهية بالفعل بل الماهية يقتضي حصولها معها بضرب من
القوة وفعليتها لو كانت فانما يكون من اسباب اخرى وقيل
في تفسير قول المص من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيها اي
لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودها مطلقا
مدخل ضرورة انها ما لم يوجد بنحو من الوجود لم يثبت لها شي وهذا
امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم
بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شي من لوازم
الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى
الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها
معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخرى وكان حسبنا
لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا ولم يتنبه انه بعد ان
يكون لازم الماهية بتصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم
او اللازم على هذا التقدير الصحيح عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه

يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم المهية لان المهية ما لم يحصل
للمهية لاعدام بحصولها بالفعل يستلزم الاتصاف بها بالقوة وفيه بحث
من وجوه فيها ان كلام المحشي على تقدير التفسير المذكور حيث قال يلزم
على هذا التفسير ان لايكون شيء من لوازم المهية امرا حاصلا بالفعل
او غاية ما ذكره هذا القايل انه لو فسر لوازم المهية بتفسير آخر مذكور في
المختصرات لم يلزم ان لايكون امورا حاصلا بالفعل وحاول بذلك
وكلام المحشي حيث قال مع ذلك توهم بعض ورد هذا بذلك غير موجه
اذ لاتنافي بينهما على ان التفسير المذكور في المختصرات منظور فيه
لخروج الوجود المطلق عنه فان وجود المهية ليس معللا بشيء ولان
لوازم المهية انما يكون معللا لوجودها لو كانت امورا حاصلة بالفعل
معها في نفس الامر اما اذا كانت امورا انتزاعية عارضة لها بحسب
الاعتبار الذهني بالمعنى الذي حررناه لا بحسب نفس الامر فلا
ان ليس لوجود المهية مدخل فيها اذ للمهية بهذا الاعتبار ماخوذة
بذاتها مجردة عن الوجود والعدم لكن العلة كما عرفت مرة ان لوازم
المهية من الامور العقلية الانتزاعية فاختلاف التفسيرين مبني على
هذين احتمالين لا ان موردهما واحد كما حسبه هذا القايل ومنها
ان المحشي لم يحكم بعدم فعلية لوازم المهية مطلقا كما حسبه بل حكم
بانها ليست حاصلة بالفعل من المهية على تقدير ان لايكون لوجود
المهية مدخل فيها وفعليتها انما يكون من اسباب اخرى وذلك ظاهر
جدا فان المهية لما لم يكن نفسها حاصلة بالفعل الا بالموجد فما
هو مقتضاه اتجه لايكون حاصلا بالفعل الا به فاذن يكون حصولها
بالفعل من سبب آخر وان كان حاصلا عند حصول المهية ومنها
انا لا نسلم ان جوابه يقتضي ان يكون العارض لازما وانما يقتضيه
لو كان ذكر ما ذكره فيه تعريفا للازم وليس كذلك بل هو حكم من
احكامه ومن الجائز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين في بعض

الاحكام وعدم العلة بالقياس الى عدم المعلول من هذا
القبيل لا خفاء في ان عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد
يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس شيء منهما مستلزما
لحصول عدم المعلول فيه نعم اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق
بالعلية لكان مستلزما للتصديق بان المعلول معدوم فلا يكون علية عدم
العلة من لوازم مهيته قيل لا تخفى ان لازم المهية ما يمتنع انفكاكه عن
المهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف
باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم
الا ترى ان الزوجية لازم لمهية الاربعة ولا يلزم الثلث من تعقل
الاربعة تعقله وكذا تساوي الزوايا القايمتين بالنسبة الى المثلث
فاندفع ما توهم بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم
ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم
في الصورتين العلم بعدم المعلول الا اذا كان الثاني مقرونا با
لتصديق بالعلية وغفل عما ان معنى لازم المهية فانه كما اشير
اليه لا ينفك المهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم
موجودا بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما
لا ينفك المهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان
موجودا في الخارج ام لا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للا
جسم لجله بوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه بحث اذ حاصل
الايراد ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة لمهيته
فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بعليته لعدم المعلول
هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف
المعلول عن العلة المتصف بالعلية لكن يوجد عدم العلة في الذهن
تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علية له لازما
لمهيته ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان المعنى بلازم المهية ما يمتنع

وجودها بدون الاتصاف به بل متقوي بالسوال حيث يصلح ان يجعل
ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيه ولا يلزم من كون الزوجية لازما
لمهية الاربعة ولا من كون التساوي لقائمتين لازما لمهية المثلث
ان يكون عليه عدم المعلول لازما لمهية عدم العلة فالسوال غير مندفع
بما ذكره وما نسبه الى الفاضل المذكور من انه قال قد يتصور عدم
العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في التصور بين العلم بعدم المعلول
واورد عليه ان العلم لازم المهية غير لازم مرتبة بلا مرية فاذا قال عدم
العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق بانها معدوم
وليس شي منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه ولم يقل مستلزما
لحصول العلم بعدم المعلول فهذا الكلام بصريحه يدل على انه قد يحصل عدم العلة
في الذهن بان يتصور وليس ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول في الذهن
وهذا الدعوى ظاهر جدا اذ لا يدعي عاقل انه كلما تصور عدم العلة يحصل
عدم المعلول في الذهن وكذلك الحال اذا حصل عدم العلة بان يصدق
بانها معدوم بدون التصديق بالعلية فاستدلال الفاضل المذكور
على ان عدم المعلول ليس من لوازم مهية عدم العلة مبني على انفكاك
هذا عن ذلك لانه مبني على انفكاك العلم بالمعلول عن العلم بالعلة
كما نقله عنه وكم بينهما والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشا
العلية فيه نفس ذات العلة قبل اطلاق الخارج على هذا المعنى
بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف اصلا فضلا ان يكون
كثيرا شائعا فان اتصاف المهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا
بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العلماء
فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال
الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول
بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول
فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف
بالذات

بالذات ووجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة فعدم المعلول
وبهذا ما يترتب بين وجودي العدمين في الذهن مقبول وجد عدم
المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول
شرط الاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ
لا يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا المعنى قول المص
وان جاز في الذهن اي يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما
بالوجود الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة
لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن ان يقال ان التقدم عدم العلة
على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان
وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج
فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول على
عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق
ويمكن توجيه كلام الشرح ذلك بان يقال ما يكون علية باعتبار
الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني
انما يكون منشا العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح
والمراد بالعلة في نفس الامر من قبيل النفسه باللازم للمسميين
ولا يكون عرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه خطأ لان المقدمة
المذكورة ح بعده ولكنه كلام كدر لانه جعل عليه عدم المعلول
بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول
وذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول
لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود
الذهني ما يتصف بها المهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية
والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في عدم
المعلول كذلك عنده كما صرح به في اخر المبحث وح يصح تفصيل
اللوازم في هذا المقام وفيه بحث اما اولا فلان مدار ذكره الفرق

وحسبان الكدرة في كلام الشراح على ان حكم العقل بانه وجد
عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه يكون والا على علية
وجود عدم المعلول لوجود عدم العلة وتقدمه وجوده على وجوده
لا على علية عدم المعلول لعدم العلة وتقدمه عليه وهو غير م اذ لو كان
المذكور يدل على علية الموجود للموجود وتقدمه عليه لا على علية
وجوده لوجوده وتقدم الوجود على الوجود والثاني ان حكم
العقل بانه وجود العلة فوجد المعلول يدل على علية العلة للمعلول
وتقدمه عليه لا على علية وجود العلة لوجود المعلول والسر في
ذلك ان قولك وجد يدل على تحقق الموجود لا على تحقق الوجود فانه
امر عقلي انتزاعي كما حقق في موضعه واما ثانيا فلان ما اورد
على توجيه الشرح من اطلاق الخارج على هذا المعنى غير متعارف
يرد على توجيه البعض وهو ظ واما ثالثا فلان ما ادعاه من ان
عدم العلة لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب
ذلك الوجود على عدم المعلول دون العكس في غير المنع فانا
ذلك غير بين ولا مبين واما رابعا فلان قوله ووجوده في الاذهان
شرط لاتصاف غير م اذ لو كان الوجود الذهني لعدم العلة شرطا
لاتصافه بالعلية لعدم المعلول كما حسب فاذا لم يوجد عدم العلة
في الذهن لم يكن متصفا بالعلية وح يبقى عدم المعلول بلا سبب
وهو بط لاحتياج كل من طرفي وجود الممكن وعدمه الى سبب
كما حقق في موضعه   يحتاج الى تكلف الخ قيل اطلاق الوجود
والعدم الى الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة
في علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا حاجة فيه لتعددها
ولا تعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل
المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث
الجنس والفصل وغيرها وفيه بحث اذ للمستدل ان يقول حمل الوجود

والعدم على الايجاب والسلب لم يكن ملايما للمبحث فان البحث
فيها عن الوجود والعدم بمعناهما المتبادر منهما واذا حملا على الوجو
ولا سفار كما فعله المص كان اشارة الى مسئلة غير مبين محتاجة
الى البيان مناسبة للمبحث ولو حملا على الايجاب والسلب
كما فعله سائر الشراح كان اشارة الى مسئلة مبينة في المنطق
غير مناسبة للمبحث والاول اولى وجدوى المسئلتين متقارب
ان كما لا يخفى   وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء
او لا فيه ان المتبادر من قولنا اولا انه لا يكون الوجود بغير ذلك
الشيء بل يكون به وهذا ممتنع كما حقق في موضعه فالاولى ان يقال
وجود الشيء اما ان يكون معللا بالسبب اولا والثاني الغني
والاول المحتاج   قول المص واذا حمل الوجود وجعل رابطة
في هذا الكلام اشارة الى فائدة جليلة وهي ان المعنى الاسمي
المستقل بالمفهومية والمعنى الحرفي الغير المستقل بها واحد
بحسب الذات فان المعنى الواحد كان الوجود واذا جعل
محمولا كان معنى اسميا مستقلا بالمفهومية واذا جعل رابط
لبين الموضوع والمحمول ومرآة لتعرف حالهما كان معنى حرفيا
غير مستقل بها وظ عبارة الشرح يدل على انهما متغايران
بالذات والاول اولى لما مر في اوائل الكتاب قيل قد حكم
اسماء فائدة جليلة مستفادة من كلام المتن وبان ظاهر عبارة
الشرح خلافه وكل الحكمين ع اما الاول فلان حمل الوجود وجعله
رابطة لا يدل على ان الوجود في الحالين معنى واحد بالذات
لان طبيعة عامة واذا نسب حالتان الى الطبيعة العامة
فقد يكون احد الحالين باعتبار قسم ولا خر باعتبار قسم اخر
بل هو الظ كقولك الحيوان قد يكون صاهلا وقد يكون ناطقا
والاسم قد يكون معربا وقد يكون مبنيا الى غير ذلك من الامثلة

واما الثاني فلان قول المص الوجود على قسمين يدل على القسم
الثاني الذي هو وجود الشيء لغيره يكون رابطة فهذا المعنى
قد لوحظ اولا على وجه الاستقلال وعبر عنه بالاسم وحكم عليه ثانيا
بانه يكون رابطة فظهر من ذلك ان المعنى الواحد بالذات
قد يكون معنى حرفيا وذلك ما ادعى من انه يستنبط من كلام
المتن وفيه بحث اذ لا خفاء في ان حمل الوجود وجعل رابطة
حكمان متعلقان بمفهوم الوجود لا بافراده وهذا المفهوم
معنى واحد فاذا جعل تارة محمولا وتارة رابطة ظهر انهما
واحد بالذات بخلاف الصاهل والناطق فانهما متعلقان
بافراد الحيوان وهي امور كثيرة بعضها صاهل وبعض اخر
ناطق فلا يصح قياس هذا على ذاك وكذا الاعراب والبناء
متعلقان بافراد الاسم لا بمفهومه وذلك ظاهر ولا في ان مفهوم
وجود الشيء لغيره ليس نفس الرابط ملاحظا على وجه الاستقلال
بل هو مفهوم مركب يصدق على الرابط ويمتنع ان يكون نفس
رابطة كما ان مفهوم ما يدل على معنى في غيره يصدق على الحرف
ويمتنع ان يكون نفسه حرفا بل يمتنع ان يكون كلمة ولا يلزم
من ذلك ان يكونا متحدين بالذات فان المعنى بالاتحاد بالذات
ان يكون هناك معنى واحد كالوجود يصدق عليه
تارة انه اسم وتارة اخرى انه رابطة وليس مفهوم وجود
الشيء لغيره ولا ما صدق هو عليه من هذا القبيل اما مفهومه
فلا يصدق عليه الاسم ولا الرابطة واما ما صدق هو عليه
من هذا القبيل اما مفهومه فلا يصدق عليه اسم ولا الرابطة
واما ما صدق هو عليه فقد يصدق عليه الرابطة ولا يصدق
عليه الاسم وتلك الرابطة اما الوجود واما ان اراد
بالرابطة النسبة المتصورة بين الموضوع والمحمول في جميع

القضايا باحتمال الاذعان بها او الشك فيها وهي النسبة الحكمية
المسماة بنسبته بين بين فلا نم انها الوجود بل هي الاتحاد والملاحظ
بين الطرفين رابطا بينهما حال الاذعان والشك ايضا فانك
تذعن بان هذا ذاك هو اتحادهما او ليس هذا ذاك وهو سلب
اتحادهما وتشك في ان هل هذا ذاك ام لا وهو التردد في اتحادهما وان
اراد بها ما يربط المحمول بالموضوع سوى النسبة المسماة بين بين فسلم
انها الوجود والعدم لكن ذلك مختص بالهلية المركبة دون البسيطة
اذ لا بد فيها بعد تصور الموضوع والمحمول المربوطين بالاتحاد وهو
النسبة الحكمية من اعتبار الوجود او العدم فيما بينهما ليحصل الاذعان
بها او الشك فيها بخلاف الهلية البسيطة اذ يكفي في الاذعان بها
او الشك فيها تصور الطرفين مربوطا بالاتحاد بالوجه المذكور ولا يحتاج
ذلك الى اعتبار الوجود او العدم فيما بين طرفيها مثلا يقال بالفارسية
في الهلية البسيطة زيد هست زيد نيست وفي المركبة زيد نويسنده
است زيد نويسنده نيست فلم يعتبر في الهلية البسيطة سوى
الطرفين المربوطين بالاتحاد امرا اخر في الاذعان واعتبرت في
المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم ولذلك سمي الاول بسيطة و
الثانية مركبة واذا كان ذلك مختصا بالمركبة فلا نم ان المحمول والذي
هو الوجود اذا نسب الى الموضوع لا بد له من رابطة هي الوجود بل الرابطة
الى الموضوع هو الاتحاد ولا يحتاج الى غيره هناك فلو طرح المص من البين
ذكر كون الوجود محمولا وقال اذا جعل الوجود رابطة يخرج الهلية
البسيطة فالاولى ما ذكره وعلى التقديرين انما يكون النسبة
سلبية قيل قال في الحاشية اما على التقدير الثاني فظاهر واما على
التقدير الاول فلما ذكر بعض المحققين من انه اذا الحكم على امر بانتفائه
لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار
الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بانتفائه يقتضي عدم ثبوته

فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الشيء
الموضوع ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول
هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنا
فيين في العدم الخارجي ع وكذا في العدم الذهني بل في العدم
المط ايض انما قيد بقيد صالح اذا كانت القضية ممكنة ثم على تقدير
التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقهما لا من اعتبارهما موجبة
غاية الامر انها قد يكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود منها وهو ثبوت
احدى المواد بحسب نفس الامر غاية الامر انها قد يكون كاذبة وكذبها
لا يخل بما في الباب ان يكون المادة فيه هي الامتناع وفي حاشية اخرى
منقول عن السيد في هذا المقام واما على التقدير الاول فلما سياتي
من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربط بالموضوع بخلاف
ما اذا جعل المحمول مفهوما اخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير
رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة
سلبية اقول فيه ما سياتي من ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين
سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف ويصح تعليل الاول
بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان
ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع
والعدم رابطة فيصير المال الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم
التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم قيس
الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم
من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم اخر صار الحكم بسلبه عنه
او ايجابه او العدم من المفهومات فاذا قيس الى فتامل وفيه
بحث اما اولا فلان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم
غير مسلم وقوله اذ ليس معناه سلب العدم ولا يجديه نفعا فان سلب

الشيء عن الشيء هو معنى الهلية المركبة السلبية والبسيط التي
فيه الكلام فان معناه سلب شيء لا سلب شيء عن شيء واما
ثانيا فلان فيما سياتي من كلامنا واما ثالثا فلان السيد لم يرد بقوله
يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه ان معنى زيد معدوم مثلا
سلب زيد عن نفسه حتى يكون في قوة قولنا زيد ليس بزيد اذ
لا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم اصلا كما لا يخفى بل اراد ان معناه
سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه كما في زيد ليس بقائم
وسلب الشيء في نفسه انتفاؤه لانه معلل به واما رابعا فلانه
ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم
بينهما بسلب او ايجاب ان له ان يحكم بينهما بذلك حكما اذا يكون الوجود
او العدم رابطا بين طرفيه ثم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا
ولا يكون الوجود ولا العدم رابطا بين الطرفين وان اراد ان
له ان يحكم بينهما بذلك من غير ان يكون الوجود او العدم رابطا بين
الطرفين بل يجرد ملاحظة النسبة الحكمية ممنوع ضم ان هذا مخصص
بمفهوم الوجود او العدم وحمل ما سواهما لا بد له من جعل الطرفين
الوجود او العدم رابطة كما ذهب اليه قوم ويشهد له الفطرة
السليمة الصحيحة فالاول ان يطرح من البين قبل كان المص
انما ذكره دفعا للتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة سيما غير اللغات
المذكورة في المنطق مصرح بانها هي بعينها معتبرة في مفهوم معين
هو الوجود وفيه بحث اذ ليس لهذا التوهم وجه وجيه وعلى
تقدير وقوعه فلا خفاء في انه لا ينافي وقوع الوجود محمولا الكشف
يندفع به ولو طرح المص محمولية الوجود والعدم من البين يصح
الهلية البسيطة كما ذكرنا فلذلك ذكره اللهم الا ان يقال
قيل لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره
بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصور

هامن تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها اولا وقوعها او
من ادراك النسبة او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف
راي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في
هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ
وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلث الطرفين و
النسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون بان كل قضية مركبة
من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم
بزعمهم وقل لي اذا تصورت زيدا او مفهوم الوجود اكفى هذا
ان المتصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة
بينهما وتايد هذا القول انهم زيد هست زيد نيست بدون ذلك
الرابط لما انتفاء على اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انهم
يقولون زيد موجود است زيد موجود نيست وفي اللغة
العربية وغيرها من اللغات التي شئونا بها لا يفرق بين الوجود
وغيره هذا كله مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية
ومن تمسك امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون
اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في
ان كل قضية لابد فيها من النسبة الحكمية المسماة نسبة بين
بين وهي الاتحاد والملاحظ بين الموضوع والمحمول رابطا بينهما كما
ترى انما الكلام في ان الهلية المركبة لا يكفي فيها النسبة
الحكمية بل لابد ان ينضم اليها الوجود او العدم ويجعل كلاهما محمولا رابطا
سميت هلية مركبة بين موضوعها ومحمولها وتركيب الرابط فيها
وهو قد حسب ان الوجود او العدم الذي اعتبره المصنف في القسم
والمحشي في الهلية المركبة دون البسيطة هو النسبة الحكمية وليس
كذلك اذ لو كانت النسبة الحكمية في القضية السالبة هو العدم
لما صح ما ذهب اليه من ان الحكم في القضية السالبة بان النسبة ليست

بواقعة من ان النسبة الحكمية في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في الهلية
المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين طرفيها لكنا قادرين
على ان نذعن بقيام زيد مثلا بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما
نقدر على ان نذعن بوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين و
الوجدان الصحيح يحكم بامتناع ذلك وجواز هذا فهذا القائل قد
خالف الفضلاء في هذا المقام دراية وكتابة اما الدراية فلعدم
التمييز بين النسبة الحكمية وبين الضميمة المعتبرة في الهلية المر
كبة دون البسيط ومن ثم اشتغل عليه وجه كون مثل قولك زيد
معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم وجعله موجبة على ما سبق
انفا واما الكتابة فلانه كتب في كتابه ما لا يعهد كتبته من اضحوكة
الناظرين وغيره الغابرين ولم يوجد امثال ذلك في زبر الاولين
وصحف الاخرين وقوله وعدم الذكر يدل على انتفائه انما ينفعه
لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا استدل باستغناء
الكلام عنه مطلقا حتى لا يكون معتبرا فيه لا لفظا ولا معنى
فلا ينفعه كما لا يخفى واما ما نقل عنهم من قولهم زيد موجود است
فلعل ذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من لغتهم فاسوه على
اخواته من المعلوم والمضروب والمنصور وغيرها فيذكرون
والمظنون لفظ است معه كما يذكرون اخواته لا نظرا الى معناه
ولهذا اذا تكلموا بلغتهم لا يذكرون ذلك اصلا واما عدم
اقتناص الحقائق من الاطلاقات العرفية اذ القوم قد صرحوا
في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذة من عرف الجمهور
يلزم ان لا مخالفة المأوه الجهة انما يلزم ذلك لو اراد المصنف
بذكره تعريف الجهة وليس كذلك اذ الظاهر انه اراد بيان احوال
المواد الثلث من حملها انها جهات في التعقل كما هو المتبادر
من عبارته فلذلك قال وجهات في التعقل قبل التلفظ انه اراد

النفس او المقام يقتضي ذلك فانه لم يفسره قبل ذلك فالمناسب
ان يفسره اولا ثم يبين احكامه وما سينقله من بهمنيار صريح في التفسير
حيث قال واذا استعمل من شيء من هذه المواد في القضايا يسمى جهة ونبه
بحث اذ مقام بحث المادة هو المنطق لا منها والمص بين منها
احكام المواد ومن جملتها انها جهات في العقل فلذلك ذكره ولا
بين احكام الجهات حتى يناسب ان يفسرها اولا وما سينقل عن
بهمنيار قد ذكره في المنطق وهو مقام بيان احوال الجهات والمناسب
لذلك المقام تفسيرها ثم لما كان المتبادر من عبارة الشارح الايراد
فانما باعث على ان يصرف عن المتبادر ويحمل على هذا التفسير لتتوجه
عليه ايراد الشارح ثم قيل لقائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص
عدم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة
غير مطابقة له وفيه بحث اذ تعقل الشيء بصورة غير مطابقة له
في حيز المنع فانهم صرحوا بان مباين الشيء لا يجوز ان يكون الة لملا
حظته حيث اعتبر المادة في النسبة السلبية ان اراد
ان المص اعتبر المادة بحسب النسبة السلبية فممنوع اذ لا دلالة له
لكلامه على ذلك وان اراد انه اعتبر في القضية السالبة فلم يكن ذلك
لا يخالف الى القدماء فانهم اعتبروا المادة في القضايا مطلقا لكن
بحسب النسبة الثبوتية حتى يكون مادة قولنا لا شيء من الانسان
بحيوان وان كانت النسبة سلبية ممتنعة هي الوجوب لان الحيوان
اذا نسب الى الانسان ايجابا كان واجب الثبوت له قال بهمنيار في
منطق كتاب التحصيل والقضايا مواد فلنه لا يخ المحمول سواء
كان موجبا او سالبا من نسبته الى الموضوع نسبة الضرورة في الوجود
وهو الواجب كقولك الانسان حيوان والضرورة في اللاوجود اعني
ضرورة العدم وهو الممتنع كما يقول الانسان حجر او نسبة ما ليس
ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكتابة للانسان في قولنا الانسان

كاتب والانسان ليس بكاتب فجميع القضايا اما واجب او ممكن او ممتنع
واذا استعمل شيء من هذه المواد في القضايا يسمى جهة ثم قال ويناسب
معناها معنى المادة الا ان بينهما فرقا اما اولا فلانها يكون مادة بحسب الامر
نفسه وجهة بحسب القول لانك اذا قلت زيد واجب ان يكون
كاتبا كانت الجهة هي الوجوب والمادة الامكان واما ثانيا فلان المادة
معتبرة بحسب الرابطة الموجبة والجواب انه ان اراد كون اللوازم قبيل
لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك
يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم
اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الا ذلك المعنى واذا ارا
دوا غيره قيدوه به وذلك آية كونه حقيقة عرفية ولا يخرج في ذلك
صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينة
ثم يرد عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند
الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود وحيث اشتهر
في الخارج مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تامل ولا مرية في ذلك بينا
وفيه بحث اذ هذا الفظا ومعنى غني عن البيان قال بعض الفضلا
على قول صاحب المواقف لكانت لوازم الماهيات واجبة فان قلت
ان اراد او بكونها واجبة الوجود لذواتها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه
انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر
آخر وهو ليس بمحال قلت نختار الثاني ونقول اراد بقوله لكانت
لوازم الماهيات واجبة بذواتها ان لوازم الماهيات يكون من
قبيل الواجب الذي نحن بصدده وهو الموجود الذي يقتضي
وجوده في نفسه واذا كانت كذلك يلزم ان يكون بلوازمها
واجبة الوجود اذ معنى وجوب الوجود كون الوجود واجب الثبوت
لموصوفه الذي يقتضيه فاذا كان وجوب اللوازم لذوات الملزومات

بمعنى وجوب الوجود الذي نحن نبحث عنه يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة
الوجود ايضا ويكون معنى وجوب الزوجية لذات الاربعة وجوب الوجود
للاربعة لذاتها واشار الى ما ذكرنا بقوله وذلك لان الاربعة واجبة
الزوجية لا واجبة الوجود ومن نظر في شرح المواقف للمحشي لا يخفى
عليه وجه دفع السؤال بما ذكرنا ومن اشتبه عليه ذلك بعد النظر
الى ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا او فيه بحث لانه اراد
بالواجب الذي نحن نبحث عن وجود الواجب بالذات ويكون
لوازم الماهية من قبيله ان لوازم الماهيات ثابتة لها نظرا الى
ذاتها كما ان الوجود ثابتة للواجبة نظرا الى ذاته ثم انها من قبيله
واذا كان كذلك يلزم ان يكون ملزوماتها واجب الوجود ان
اراد انها واجبة وجود ذاتها لها ثم وليس بمحذور وان اراد
انها واجب وجود انها في انفسها فغير لازم وان اراد معنى
آخر فلابد من بيانه ليبين حاله   لا يخ ذات الموضوع اما
ان يقتضي تلك النسبة اما في هذا التقسيم نظر اما اولا فلانه
يقتضي انقلاب مادة الحصر الى الامكان من وجهين احدهما
ان حمل الشيء على نفسه ضروري ويلزم بمقتضى هذا التقسيم
ان يدخل في قسم الممكن ضرورة ان ذات الشيء لا يقتضي نسبته
الى نفسه فيلزم ان يكون مادة مثل قولنا الانسان انسان وزيد زيد
هي الامكان وهي الوجوب ضرورة بل يلزم ان لا يكون الذاتيات
مطلقا واجبة الثبوت للشيء بناء على ان ثبوتها له ليس معللا
اصلا كما حقق في موضعه لمع اتفاق ان الباري تع عند الحكماء
كما ستقف عليه هو الموجود البحت الذي لا ماهية له لا الشيء الموجود
فلا يصدق عليه تع انه يقتضي ان يكون هو الموجود اذ لا شيء هناك
وراء الموجود فيلزم ان يكون مادة قولهم الباري موجود هو الامكان
لا الوجوب تع عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلان اقتضاء الممتنع الوجود

نقيض

نقيض النسبة بعيد جدا لانه معدوم قطعا فكيف يقتضي شيئا هذا
والتقسيم المطابق لما اشار اليه في الشفاء هناك ان الموضوع اذا اعتبر
بذاته من غير التفات الى ما هو غيره فاما ان يجب ان يكون عين المحمول
او يمتنع ذلك او لا ذاك ولا ذاك والمادة في الاول هي الوجوب بحسب الذات
وفي الثاني الامتناع وفي الثالث الامكان ولا يلزم من ذلك ان يكون
الواجب مقتضيا لنسبة المحمول اليه اعني وجوب كون المحمول عينه لجواز
ان يكون هناك امر واحد كالانسان ولو فصله العقل الى الموضوع
والمحمول وقال الانسان انسان لوجب ان يكون عينه من غير ان يكون
للانسان اقتضاء النسبة الى نفسه وقس عليه حال الممتنع فان قلت
لا صفات في ان الموضوع في مادة الوجوب يجب ان يكون عين المحمول
واذا لم يكن الموضوع مقتضيا لوجوب كونه عينه فلا بد لذلك من علة اخرى
وح اذا اخذ الموضوع بذاته من غير التفات الى تلك العلة لم يلزم ان
يكون عين المحمول فلم يكن هناك وجوب بحسب الذات قلت انما يلزم ان
يكون لنسبة المحمول الى الموضوع علة ان لو كانت النسبة امرا بالفعل
في نفس الامر وليس كذلك لما ترى من ان الموضوع علة ان لو كانت والمحمول
في نفس الامر شيء واحد لا نسبة بينهما اصلا وذلك الشيء اذا فصله
العقل الى الموضوع والمحمول فقد يجوز ان يعدم من حيث انه محمول
نحو الانسان ضاحك بالفعل وقد لا يجوز ذلك وح قد يستند امتناع
انعدامه من تلك الحيثية الى شيء اما نفس الموضوع نحو الانسان ضاحك
بالقوة او غيره نحو العقل الاول موجود وقد لا يستند ذلك الى شيء
نحو الانسان انسان والانسان حيوان قيل لا نم انه يلزم ان يدخل
في قسم الممكن قوله ضرورة ان الشيء لا يقتضي نسبته الى نفسه قلنا
يجوز ان يكون المراد باقتضاء الذات ان لا يكون ذلك باقتضاء
الذات ان لا يكون ذلك الا باقتضاء الغير كما ان قولهم الجوهر قائم
بنفسه انه ليس قائما بغيره او يكون المراد بالاقتضاء الاستلزام

لا العلية كما في قول المص والعلم التام بالعلة علة للعلم بالمعلول اعترض
عليه بالمنع فنبه المص الدعوى الى هذه العبارة وفسر العلم التام
بالعلم بالشي مع جميع احواله قال ولما كان من جملة احوال العلة استلزام
المعلول كان العلم التام بها مقتضي للعلم بالمعلول فقد فسر الاقتضاء
هنها بالاستلزام وان توهم ان الشي لا يستلزم نسبة الى نفسه
فوجه دفعه ان المراد باستلزام النسبة استلزام الحيثية التي مطابق
تلك النسبة وفيه بحث اما اولا فلانه ارتكاب بجوز بعيد بلا قرينة
صارفة عن الحقيقة وهو غير جائز سيما في التعريفات والفرق بينه
وبين ما قاسه عليه ظ اذ من البين ان الشي لا يجوز ان يقوم
بنفسه فلا يراد بالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف اقتضاء
الذات للنسبة فايراد بالعبارة الدالة على ذلك ظاهرها بخلاف
اقتضاء الذات للنسبة فان المتبادر منه معنى صحيح فلا يصرف
العبارة عنه الا بقرينة صارفة واما ثانيا فلانه لو اريد باقتضاء
الذات للنسبة ان يكون النسبة باقتضاء الغير لم يكن ذلك
منافيا لاقتضاء الذات لنقيض النسبة ولم يمكن تحليل القسم
الرابع مضلا او في النقات على ما نص عليها الشارح واما ثالثا
فلان ما نقله عن المص على تقدير ثبوته لا يدل على تفسير الاقتضاء با
لاستلزام اصلا فان المعلومية ثابتة للعلة مطلقا او لاثم
بحالها المخصوصة التي هي استلزام المعلول كما ان الحيوانية ثابتة
للانسان اولا ثم لزيد فكما ان الانسان علة لثبوت الحيوان
لزيد كما نص عليه بهمنيار فيما نقلنا عنه انفا كذلك حال العلة بكون
علة لثبوت المعلومية لهذه الحالة التي هي الاستلزام المذكور
فيكون الاقتضاء بمعنى العلية في كلامه لا بمعنى الاستلزام وعلى
تقدير ان يكون المص فسره بالاستلزام فانما يسمع منه ذلك
اذا قامت قرينة عليه واما رابعا فلان الشي كما لا يستلزم نسبة

الى نفسه لا يستلزم حيثية تلك النسبة وهو ظ قيل لا يلزم ان مادة
الثنائيين هي الوجوب الذاتية بل مادتهما الوجوب بشرط الوجود
وهو ما يسمونه المنطقيون الضرورة المطلقة ويسمون الوجوب
الذاتي بالضرورة الازلية ومن البين ان ما ليس بموجود وليس شيئا وزيد
ما لم يوجد لا يكون زيدا او وجوده مع غيره فلا يكون كون زيد زيدا و
اجابا بالذات وفيه بحث اذ لو لم يكن مادة الثنائيين المذكورتين هو
الضرورة الذاتية لوجب ان يكون مادتهما اما الامتناع الذاتي او الامكان
الذاتي بمعنى النقيض المذكور هناك وكلاهما ضروري البطلان
كما لا يخفى قال بعض الفضلاء لا يقال تعريف الواجب والممكن والممتنع
بما ذكره يقتضي ان لا يستلزم التركيب الامكان الا انهم استدلوا على
عدم تركيب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب ح
يكون محتاجا الى جزئه الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان
ذلك ان المراد بالغير في قولنا من غير التفات الى غيره الغير الذي
هو خارج عن نفس المفهوم الذي المنتسب اليه لان لا التفات الى
الغير الذي هو جزء المفهوم في تصورات المركبات لا ينفك عن
لا التفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا
المنتسب اليه من غير التفات الى غيره ان لا التفات الى الغير
ينفك عن لا التفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير
الغير الخارج يكون الواجب مفهوما اذا انتسب اليه من غير
التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق هذا التعريف
على المركب من واجبين فرضا وكذا الحال في المركب من الممتنعين
مجموع شريك الباري والخلاء لانا نقول المراد من لا التفات الى
الغير لا التفات اليه مقصودا بالذات ولا شك ان لا التفات
الى الجزء في ضمن لا التفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا
اصليا وبالذات او نقول لا يلزم في صدق الشرطية امكان الملزوم

ولا يلزم في صدق قولنا اذا التفت الى المفهوم المركب من غير التفات
الى جميع ما يغايره فهو بحيث لا يجب له الوجود والعدم امكان الالتفات
الى المفهوم بدون الالتفات الى الجزء بل اللازم كون الملزوم
بحيث لو صدق صدق التالي واذا كان ذلك محالا او لا شبهة
فان الشرطية مما نحن فيه كذلك ولا يتوهم ان المحال جاز ان يستلزم
المحال فيصدق الشرطية القائلة اذا التفت الى مفهوم المركب من
غير التفات الى جزئه يجب له الوجود ولان ذلك انما يتحقق في
المحالين اللذين بينهما علاقة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه
بحث اما في السؤال فلانا لا نسلم ان المراد بالغير هو الغير الخارج
عن المفهوم الذي التفت اليه بل هو اعم منه ومن الغير الداخل فيه
وما ذكره بيانه من ان لا التفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم
في تصور المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم ممنوع
اذ الالتفات الى الكل مستلزم للعلم بالجزء لا الالتفات اليه وقد
حققنا ذلك فيما علقناه على حواشي شرح المطالع فيجوز ان يلتفت
الى جزئه اصلا لا اصالة ولا تبعا واذا كان المراد بالغير اعم لم يصدق
التعريف على المركب من واجبين واما في الجواب فلانه حينئذ
جواز استلزام المحال للمحال ما يكون بينهما علاقة وذلك غير بين ولا
مبين مع ان القوم قد جوزوه في غير الصورة المذكورة ثم قال الاعلم
ان قولهم باستلزام التركيب واحتياج الكل الى الجزء الامكان
على ما يقتضيه تعريف الممكن منقوض بالمركب الممتنع لمجموع النقيضين
من حيث هو مجموع لا يقال ان الممتنع هو اجتماع النقيضين لا مجموع
النقيضين الذي هو المركب وكذا المركب من الممتنعين هو المجموع
المركب من شريك الباري والخلاء فانه ممكن وان كان كل من الجزئين
ممتنعا لانا نقول القوم صرحوا بان مجموع النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا
بامتناع اجتماع النقيضين والحق لو كان مجموع النقيضين ممكنا لم يلزم

من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي لا شبهة ونقول الحق
لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين ممكن العدم محتاج
الى العلة المستقلة بالتأثير في ذلك العدم لان الممكن لا بد ان يحتاج
في كل من الطرفين الى مرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل
بالتأثير ولا يجوز ان يكون ذلك نفسه والخارج وهو ظ ولا يجوز ان
يكون جزءه لانه اما ان يكون كل جزء فيلزم التوارد او بعضه فيلزم
الترجيح من غير مرجح فانهم والحق لو كان ذلك المركب معللا لكان علة
عدمه علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود للكل
علة وجود جزئه ولا يتصور ان يعلل وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه
وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم الا ستفاض بالنقيضين المجتمعين لانه
ممتنع بجزئه الذي هو الاجتماع لا لذاته ومن اطلق عليه انه ممتنع لذاته
فالظاهر انه توسع واما ثانيا فلانا لا نم ان مجموع النقيضين لو كان ممكنا
لا يلزم من فرض وقوعه محال فان عدم المعلول الاول ممكن قطعا ويلزم
من فرض وقوعه عدم الواجب بالذات لان عدم المعلول
مستلزم لعدم علته واما ثالثا فلانا نختار ان علة عدم المركب من
الممتنعين مجموع عدمي جزئيه لا عدم كل جزء ولا عدم بعضه كما اذا
عدم جزءا المركب معا فان عدم المركب ح معلل بعدمهما واذا
عدم احدهما كان معللا بعدمه واما رابعا فلان قوله وعلة وجود
الكل علة وجود جزئه ليس كليا وانما يلزم ذلك لو كان لوجود
الجزء علة الا يرى ان مجموع الواجب والممكن ممكن وعلة وجوده
نفس الواجب لا علته اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع قيل ظ ان قسمة الكيفية الى الثلث لنسبة حاصرة
والقسمة الحاصرة بحسب في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة
او ممكنة او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشرح للقسمة فالظ

ان يقال اي قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح
الاصفهاني وفيه بحث اذ هذه الثلث كيفيات نسبة المحمول
الى الموضوع ونسبة الربط كما افاد كما ذكرنا ولم يرد ههنا قسمة
الكيفية الذاتية للنسبة المذكورة كما يدل هذا على قول المص
وقد توخذ ذاتية والكيفية الذاتية لنسبة المحمول الى الموضوع اما
الوجوب او الامكان او الامتناع قال بعض الفضلاء لا شك
ان هذه القسمة لا تتاتى في غرضنا نحن فيه لان قسمة المفهوم بالنسبة
الى سائر المحمولات ربما يكون ثنائية كما اذا قسم المفهوم بالنسبة
الى الضحك بالفعل او ليس مفهوم ممتنع له الضحك بالفعل
لذاته بل ربما يكون المفهوم بالنسبة الى بعض المحمولات منها
في قسمة في نفس الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني
اذ كل مفهوم ممكن وجوده في الذهن فاذا صدق قصد القسمة
المفهوم بالقياس الى هذه المحمولات الى ما فوق الاثنين
من الواجب وغيره فلا بد ان يراد بالقسمة العقلية
والا فلا وجه لتقسيمه الى ما فوق الاثنين لانحصار القسمة
في الواقع في الاثنين او الواحد فليس ما سواه الا مجرد احتمال
عقلي معتبر في القسمة العقلية واذا قصدت هذه القسمة
لم ينحصر الاقسام في الثلث بل يكون ضروري الطرفين قسما اخر
بحسب احتمال العقل كسائر اقسامه فان ابطاله بالدليل لا
يخرجه عن كونه قسما عقليا وفيه بحث لان ذلك انما يلزم لو
حكموا انحصارا بان نوع الثلث القسمة في المفهوم مقيسا الى سائر
المحمولات اذ يجب ان لعينه القسمة العقلية كما ذكره هذا القا
ئل ويدخل فيه ضروري الطرفين قطعا لكنهم لم يحكموا بذلك بانه
بل حكموا انه في القضية مطلقا كما يدل عليه قول المص فاذا حمل الوجود
او جعل رابطة حدث مواد ثلث ثم قال واذا اخذت ذاتية

اي فيما كان الوجود فيه محمولا او رابطا وهو مطلق القضية والقضية
اما واجبة المحمول او ممكنة او ممتنعة لذات الموضوع وهذه اقسام
محققة لها بخلاف ضروري الطرفين فانه ممتنع ان يكون قسيمها والشيء
لا يقتضي نفسه سيصرح الشارح بان المعنى باقتضاء الذات
للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا الا ان يقتضي كونه وجود
او ذات الباري تع على زعمه نفس الوجود فلا يلزم من اقتضاء
الذات الذي هو الوجود لكونه موجودا اقتضاء الشيء لنفسه وقد
اعتبر الشارح نظر هذا فيما سلف فهو خارج عن القسم لا يلزم
من كونها ذاته تع عين الوجود ان يكون خارجا عن المقسم فان ذاته
الذي هو عين الوجود يصدق عليه انه ذات لا يقتضي وجوده
ولا عدمه اما الاول فلعدم التغاير واما الثاني فظ فيلزم الدخول
في قسم الممكن تع عن ذلك علوا كبيرا على انه لو اقتضى تقسيم الذات
بالقياس الى الوجود والعدم خروج افراد الوجود عن القسم لكان
مقتضيا لخروج افراد العدم عنه ايضا لاستوائهما في ذلك فيخرج
افراد الوجود والعدم باسرها عن المقسم وقد صرح الشيخ
بذلك لم يرد الشيخ ان هذا القسم اعني ما اذا اعتبر بذاته وجب
وجوده امر عقلي لا وجود له في الاعيان فانه قال قبيل ما نقله الشارح
عنه فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود وان
الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود له علة وان الواجب
الوجود بذاته غير مكافي لغيره في الوجود ولا متعلق لغيره فيه ثم قال
بعده ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
وان واجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافيا لوجود اخر
فيكون كل واحد منهما مساويا للاخر في وجوب الوجود ويتلازمان
وان واجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان
الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه فما

كلامه وهو صريح في ان الاحكام المذكورة انما هي الواجب الوجود
الخارج عن القسمة من السنين ان ماله هذا الاحكام لايكون امرا عقليا
لا وجود له في الاعيان بل مراده ان الموجود ينقسم عقلا الى قسمين
بخلاف المفهوم فانه ينقسم الى ثلثة انما نقسم الموجود
بحسب الاحتمال العقلي قيل اذا كان الواجب خارجا عن المقسم
كما صرح به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا
يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم
الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لايدل على ما حمله عليه بل
غرضه ان هذا القسم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود
الاقسام في الواقع الى ان يبين وجود الواجب كيف وقد فرع عليه
خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم
ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب ان ليس في
عبارة الشيخ لفظ لا قتضاء الذي حمله في كونه عين الوجود
بزعمه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الظاهر اذ لا شك انه
يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته بحيث كونه سوادا
فكيف يجعل هذه العبارة هو هذا التوجيه وتحقيق مذهب الحكماء
ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود
او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى
حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا
له كما هو المتبادر الى الوهم من اللفظ وفيه بحث اذ
حاصل هذا التحقيق ان الحكماء يريدون بالوجود اعم من معناه
المتعارف في عرف اللغات ويدخل فيها لا يدخل في معناه
المتعارف وهو الوجود القائم بذاته والحق تعالى عندهم هو هذا
وانت خبير بانه قد سبق ان للوجود القائم بذاته على هذا المعنى
مساوقا للشيئية في نفس الامر وهو معناه المتعارف منه فكل

مايكون

مايكون خارجا عن هذا المعنى يكون لاشيئا في نفسه فاذا كان
الوجود القائم بذاته خارجا عنه يكون لاشيئا في نفس الامر ولا
يخرج اطلاق لفظ الوجود عليه مجازا او اصطلاحا عن الكلام
ولا يندرج تحت الشيء في نفس التقسيم فكيف يكون واجب
الوجود بالذات فاي ثمرة يتعلق بهذا التعميم والا تحقيق فيه
ثم قيل قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فليس
يعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود معنى خارجا
عن الماهية عرفناه ببيان وهما انا نذكر بحيث يكون حقيقة وجود
كالانسان الموجود ولكنا نعني به انه كذا في الاعيان او في الذهن
وهذا على قسمين فمنه ما يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء بها
او في النفس موجودا بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك وهي الاقسمة
ليس بحسب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحق
والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وان
بعض لا يقترن بشيء ما وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا
سبب له لو كان يتعلق بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك
الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال فيه ايضا نسبة الجميع اليه
كنسبة نور الشمس الى ما سواه الذي قبيه يضيء كل شيء
وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير
الاول بانه بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس
موضوع قال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية
قال بعض المحققين في شرح الاول وجود محض غير عارض لماهية اصلا
وانما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما
نقله يقتضي الى التطويل وقال في الشفا كل ماله ماهية غير الانية
فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج

٢٢

فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات تفيض منه عليها الوجود
فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة يوجد به وليس معنى
قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه ان الوجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجودا بهذه صفته فان ذلك ليس
هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في
الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود
لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل
على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في
شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون
جزء ماهيته او تمامها فالوجود غير متقدم مقدم لمعنى ماهيته بل هو عارض
له لا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده عن غيره والمقصود ان الوجود
داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ
الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو
المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول يتلخص مما نقلناه ومما
تركناه من تصر كلامهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود
المحض القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الذهنية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته
اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا [illegible]
بحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث
لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه
الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وفيه بحث اما اولا

فلانا لا نم انه يتلخص مما نقله ان حقيقة الواجب عند الحكماء هو الوجود
بالمعنى المتبادر منه كما حسبه اذ لا شك ان الوجود المذكور ماهية
من الماهيات فلو كان حقيقة الواجب ذلك لكان له ماهية وقد نقل
عن الشيخ ان الاول لا ماهية له وان الاشياء التي لها ماهيات فانها
ممكنة بل لا يدل شيء مما نقله على ذلك بيان ذلك انه وان سعى سعيا
بليغا في جمع هذه النقول شكر الله سعيه حيث اغنى الطلبة عن طلبها
من بطون الكتب لكنه ما عثر على امرين اخرين تتم بهما مقصودهم
هناك احدهما ما صرح به بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله نحن متى قلنا
الوجود نعني به الموجود وقد اشعر بهمنيار بما نقله عنه هناك بهذا حيث
عبر تارة بالموجود وتارة اخرى بالوجود في قوله اذ قلنا كذا موجود فليس
يعني به ان الوجود خارج والثاني على ما نص عليه الشيخ في تعليقاته
بقوله ومعنى قولنا ماهيته انيته ان لا ماهية له وفيما نقله عنه هناك
اشعار بذلك حيث قال والاول لا ماهية غير الانية فهو معلول ويفهم
منه ان ماهية الاول انيته وقال ثانيا الاول لا ماهية له بمعنى الماهية عنه
مطلقا والمقتضى بهذين الامرين اطلاقهم لفظ الوجود عليه يكون بمعنى
الموجود وقولهم ماهيته انيته لا يدل على ان حقيقته الوجود بل يدل
على ان لا ماهية له فلا دليل فيما نقله على ان حقيقته الوجود وكان العلامة
المحقق الشارح للاشارات لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ
فحمل ما ذكر في الاشارات من ان الاول ماهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى
الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في
الشفاء بانه لا ماهية له وقرر في شرح الاشارات ان له ماهية هي الانية
ولا نم ايضا انه يتلخص مما ذكره ذلك بل يتلخص من كثير خلاف ذلك منها
ما نقل من الشفاء من ان الاول هو الموجود البحت الذي لا ماهية
له اصلا ومنها المسئلة الحكمية المقررة عندهم وهي ان كل ذي ماهية
معلول ومنها ما ذكره القيصري من انه لا اخفاء في ان الكون بالمعنى

المصدري ليس حيا قادرا خالقا للعالم الى غير ذلك بل انما ثبت فلانه
ذكر ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في
ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العقلية فهو اذن موجود بذاته
متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته وتفرع هذا على ذلك غير اذ
من الظاهر ان كون الشيء وجودا لا يوجب هذه الامور ولا كونه قائما
بنفسه ولا كونه معرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العقلية
فان كل مهية في ذاته معرى عن جميع القيود والاعتبارات العقلية
وان اجتماع هذه الاعوان لا يوجب هذه الامور اللهم فباي شيء يتفرع
ذلك واما ثالثا فلان قوله الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل
انتزع منه الوجود غير لان ثبوت تلك الحيثية كثبوت سائر
الاشياء له فرع لوجوده بناء على ان ثبوت شيء لشيء متفرع
على وجود المثبت له فكما لا يصح عروض الوجود له لا يصح عروض
حيثية انتزاع الوجود له ثم قيل ذوق المتألهين منهم ان ليس للممكنات
اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها
مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وما مشمس وكان
في لفظ الوجود ما يناسب لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود
ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام
الشيء بنفسه حقيقة والا كان تابعا له متبوعا لنفسه معا بل يكون
موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا يكون بينه
وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك انتفى
الوجود وكان الوجودات بالعارض هذا لقيام موجودة اذ لا فرق بين
الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود
اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على
نحو قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا انه يستلزم كون اطلاق

الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا لا انه يستلزم كون
اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض في عرف اللغة فهم
لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعا
ليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه
انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضاء او
باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان
الاول ليس ثابتا للغير بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره فيكون
وصفا له ويظهر ذلك بان يفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها
اثارها المطلوبة عنها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا
الذات التي يصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة
بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيكون ثابتة له فيصير الغير حارا به
وكذا لو فرضنا الضوء قائما بنفسه كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون
ضوءا مضيئا لا بضوء غيره بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره
فانه موجود لغيره مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة في اطلاق اللفظ
فانه يرجع الى البحث اللغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء
كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد ذلك فنقول هذا
المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما
ان مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في
الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول
في الممكنات ذاته من حيث هي مكتسبة من الفاعل وفي الواجب
ذاته بل انه فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته
بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره
فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق
عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق المطلق عليه وهو

م ٢

صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع
ايراد الشارح وفيه بحث اما اولا فلانه اذا لم يكن للممكنات
اتصاف بالوجود كان اطلاق لفظ الموجود عليها من قبيل اطلاق
المشمس على الماء كان لفظ الموجود والاطلاق عليها بمعنى اخر لا بمعناه
المتعارف فهمه منه فان معنى صيغة المفعول في مثل المشمس مغاير
لمعناه في مثل المضروب والمنصور كما حقق في موضعه لكن معناه
المتعارف مساوق للشيء في نفس الامر على ما سبق في متن الكتاب
ولم ينقل خلاف لاحد من الحكماء في ذلك فاذا لم يكن الممكنات موجودة
بهذا المعنى لم يكن شيئا البتة ثم مناسبة لفظ الموجود للمعنى
الذى يقتضيه ذوق المتألهين لم يكن الممكنات شيئا حقيقيا ثم
اطلاقه عليه خفي على العقول غاية الخفاء فكانها النعم مما يدركه الكمل
بنور معرفة الذوق واما ثانيا فلانه قد صرح ههنا بهمنيار بان
معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على
نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشيء بذاته وهذا المعنى
الاعم لا يصدق على غير الواجب في مقتضى ما ذكره انفا فانه قال
معنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب
غيره ومعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود
ومن البين ان المجعولية المذكورة التي هي معنى عروض الوجود بمقتضى
بغيره ليست قيام الوجود قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف
بموصوفه فلا يدخل على الشق الاول من التعريف وبديهي انه لا يدخل في
الشق الثاني فلا يصدق عليه التعريف المذكور واما ثالثا فلانه
قد فرق بينها بين وجود الواجب ووجود غيره بان الثاني ثابت
لغيره ووصف له دون الاول وما ذكره اولا من تفسير عروض الوجود
يدل على ان لا يكون الوجود ثابتا لغيره معقول لانه اما ان يثبت
الوجود لغيره او لا يثبت فان ثبت لغيره لزم الكلام لان ثبوت

شيء لاخر متفرع على وجود المثبت له كما تقرر في اوائل الكتاب وان
لم يثبت لم يصح الفرق بذلك والمص لما لم يكن الوجود حاصلا
في الموجودات وكان مناط صدق الموجود ان ينتزع العقل
الوجود عنها او الفرق بين الواجب وغيره ان منشأ انتزاع
الوجود في الاول نفس ذاته وفي الثاني حيثية مكتسبة من الفاعل
كما حسبه هذا القائل فكل ما يكون نفس ذاته منشأ للانتزاع
المذكور يصلح ان يكون واجبا سواء كان وجودا او غيره
فاذن لم لا يجوز ان يكون حقيقة الواجب امرا غير الوجود ويكون
ذلك الامر في حد ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه
الوجود من اين يعلم ان حقيقته هو الوجود دون امر اخر ثم قيل
ويمكن ان يجاب الكلام بان المراد من اقتضاء ذات الوجود لكونه
موجودا الا اقتضاء الغير على نحو ما قال الجوهر قائم بذاته وارادوا
به سلب قيامه بالغير او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو
في بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء
لوازم الماهية او لا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم
اذا انتهت الوجود النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة
التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود
لا يمكن اقتضاء ذاته اياه فكانهم تسامحوا في اول الامر الى ان يتبين
جلية الحال وامثال ذلك كثير في كلام الحكماء منها انهم عرفوا
الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه في بادي النظر
هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة
يظهر ان القابل المذكور جزؤه ومنها انهم ادعوا في اول الامر
وجود الزمان في الخارج وبنوا انقسامه الى السنين والشهور
والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال
صرحوا بان الزمان المتجدد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود وان

الموجود فيه هو لان السيال الذي يرسمه في الخيال وكذا في الحركة
ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها على
المسافة وقسمها بقسمتها بالعرض ثم الى التحقيق الى ان الموجود
هو المتوسط الذي يرسمه في الخيال وذلك الامر الممتد المرسوم الى غير ذلك من النظائر وقد عثرت بعد ذلك على نص
من الشيخ يشيد اركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل
ما يقال انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء اخر فاما
ان لا يكون موجودا او يكون فالاول واجب الوجود لذاته على
القسم الثاني وممكن الوجود على القسم الاول وبهذه القسمة
لا يعقل ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود
او ليس كذلك بل تعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة ويظهر
عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور
لا موجودة بهذه عبارته ولقد امعنا في الاطناب حتى كاد يفضي
الى الاسهاب لكن دعا اليه الحدب على الطلاب ازالة الغشاوة
والارتياب عن ابصار الالباب وفيه بحث اما اولا فلوجوب
حمل العبارة على معناها الحقيقي ما لم يقم قرينة على عدم ارادته
ولما جوز المتكلمون كون الشيء علة لوجوده فالظاهر انهم ارادوا
بهذه العبارة معناها الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فان قيام
الشيء بنفسه ضروري الاستحالة ومن المعلوم ان ليس المراد
افادة هذا المعنى المستحيل فلذلك يحمل على معنى اخر واما ثانيا
فلان ما قرره هذا القائل على اوائل هذه الحاشية من انه لا يخفى
على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب
ليتفرع عليه اثباته ينافي ما جوزه ههنا من انه لا يشمل التقسيم
المذكور الواجب واما ثالثا فلانا لا نسلم ان ما يقبل الابعاد الثلثة
لذاته هو الصورة وحده وانما يكون قابلة لها لو كانت موجودة

بدون الحلول في الهيولى اذ يتصور ان تفرض الابعاد فيها بحيث
لا يكون متفرضا في المجموع ولا في حال الحلول فان الابعاد تتفرض في
المجموع لا فيها وحدها لا الحاق وجهات للاشارة الحسية لكن وجودها
بدون الحلول والهيولى لا يكون قبولها للابعاد والمذكورة
على تقدير ح لا الجنب نفس الامر على ما هو المراد في التعريف
واما رابعا فلان ما حيث من ان القوم ادعوا وجود الزمان
ووجود الحركة المنطبقة على المسافة الخارج اولا ثم رجعوا عنه
الى غيرهم فانهم ادعوا انهما موجودان في نفس الامر اولا واخرا
فانه قد يرتسم في الخيال الامر ممتد غير قار الذات حقيقة وهو
الحركة ومقدارها الزمان بخلاف شريك الباري والعنقاء اذ
ليس لهما وجود في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما حقق
في موضعه ولو نقل عنهم بعض المتاخرين خلاف ذلك فلا يعول
عليه واما خامسا فلان ما عثر عليه يهدم بنيان ما مهده لا يشيد
اركانه حيث صرح فيه بان الواجب الوجود لذاته ذات لا
يمكن ان يتصور الا موجودة ومن البين ان الوجود ليس كذلك
كيف لا ومذهب الشيخ على ما نقل عنه الشارح انه غير موجود
والوجود الذي حكم بان معنى القسم الثاني معناه انما يكون
بمعنى الموجود كما نص عليه بهمنيار بقوله نحن لو قلنا الوجود
بمعنى به الموجود والتجوز في العقيقة لا يمكن ان يكون
مفهوم الموجود والوجود معا قيل هذا القائل جعل الوجوب
كيفية نسبة الوجود والموجود معا فانهما كان عمولا لكفى
في تحقق الوجود ولا يلزم منه ان يكون الواجب دائما كيفية
نسبة المفهوم المردد بل ولا جزؤه البتة وان التام جوازه
فلا محذور فيه وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح ان الوجوب
الذي يبحث عنه في هذا الفن هو كيفية النسبة في قضية

معينة محمولها الوجود على ما اشار اليه سابقا بقوله واعلم ان
الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن
بعينها هي الجهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولا
تها وجود الشيء في نفسه والمحمول في هذه القضية المعينة التي
محمولها وجود الشيء في نفسه ولا يمكن ان يكون مفهوم الموجود
والوجود معا فلو اعتبر الوجود وكيفية النسبة في قضية يكون
محمولها احد الامرين كما اعتبره هذا القائل لم يكن هذا الوجوب
هو الوجوب المبحوث عنه في هذا العلم ولم يرد ان الوجوب لا
يجوز ان يجعل كيفية النسبة في القضية المردد والمحمول ولانه
اذا جعل ذلك يلزم منه ان يكون الوجوب واما كيفية نسبة
المفهوم المردد فاين هذا من ذلك قيل افتقاره في ذاته الى
غيره يستلزم افتقاره في لا انضمام اليه الضرورة لا افتقار
فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه
اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو صرح به في بعض
عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق الضم وهذا هو مراد المجيب
لا ما حمل الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى فيه
افتقار الوجود الخاص الى علة وكان قوله فيكون عارضا اما
حشوا محضا وفيه بحث اذ لا نم ان وجود الممكن مفتقر في ذاته
الى غيره بل موجودية الممكن به يحتاج الى الغير سلمنا انه في ذاته
يفتقر الى غيره لكن لا يلزم من ذلك ان يكون ثبوته ذاتيا له
لا معللا الى غيره الا ترى ان السواد يحتاج الى علة ولا يلزم
منه ان يكون كونه سوادا معللا بها اذ هو في ذاته يقتضي ان
يكون سوادا وكذلك الوجود الخاص للممكن في ذاته يقتضي
ان يكون وجودا وان كان محتاجا الى علة ولا نم انه لو حمل
الجواب على ما حمله الشارح لكان بيان افتقار الوجود المط

الى علة حشوا اذ لو لم يبين المجيب افتقاره الى علة لم يثبت ان
الوجود المعلول الحاصل في ضمن الوجود الخاص للممكن محتاج الى علة
فللقائل ان يعود ويقول يلزم على التقدير المذكور ان يكون
هذا الوجود المط واجبا لذاته فتبين احتياجه الى العلة حاضرا
من عود القائل يلزم ح ان يكون ذات الباري تع
موجودا بوجودين قيل لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات
الواجب تع موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المقدسة بذاتها بحيث
لا يمكن للعقل غلبة الى شيء ووجود بل هو وجود بحت باعتبار
موجود بحت باعتبار بخلاف غيره من الماهيات ولا يمكن تحليله
الى مهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس الا
هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة
باعتبار تلك النسب فتلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار موجود
وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود كما انه باعتبار
انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشأ
ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك في سائر صفاته مثلا
باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته
منشأ ذلك الانكشاف علم وكذا في القدرة والارادة
والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال
الوجود علم كله قدرة ارادة كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار
وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا لا ان شيئا فيه علم وشيئ
اخر فيه قدرة حتى يلزم التركب في ذاته ولا ان شيئا فيه
علم وشيئا اخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية
وفيه بحث من وجوه منها ان معنى كلام الشيخ هناك ان ذات
الباري تع لو كان وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا بالوجود
المطلق لزم ان يكون موجودا بوجودين وانا لم يكن موجودا

بذاته كان في اعلى مرتبة وجود وح يفوت ما هو المقصود من اثبات
كون ذاته تع عين الوجود ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل من
ذاته تع موجودة بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها لا يمكن
للعقل تحليل الى شيء ووجود كما لا يخفى ومنها انه لو كان معنى
الموجود بذاته ما ذكره لكان اكثر الاشياء موجودا بذاته وانتهائها
بحيث لا يمكن للعقل تحليل حقائقها الى شيء ووجود بناء
على ان الوجود خارج عن حقائقها فكيف يجوز تحليل حقائقها
الى شيء ووجود بناء على ان الوجود خارج عن حقائقها فكيف
يجوز تحليل حقائقها اليها ومنها ان الكلام على تقدير ان يكون
الوجود حقيقته تع وحقيقة الشيء ثابتة له مطلقا لا باعتبار دون
اعتبار نعم لو كان حقيقته غير متعينة في ذاتها كما ذهب اليه جمع
من المتصوفة لتصور ان يتعين تارة الفا بحتا وتارة منها بحتا
اما اذا كان حقيقته امرا متعينا متشخصا بذاته فيجب ان يكون
في جميع احواله واعتباراته ذلك الامر ويمتنع ان يكون امرا آخر
فضلا عن ان يكون امرا آخر بحتا ومنها انه ان اراد ان كلا هو
منشأ لترتب الآثار وجود فهو ممنوع اذ ذات زيد مثلا منشأ لترتب
الآثار وليس بوجود له مطلقا وان اراد ان بعض ما هو منشأ
لترتب الآثار وجود فهو مسلم لكن لا يلزم ح ان يكون ذات
الباري وجودا وكذا الحال في العلم والقدرة والارادة ونظائرها
وكان هذا القائل خلط شطرا من شطحيات المتصوفة بالمطالب
الحكمية وهناك وبينهما بعد المشرقين كما لا يخفى على العارف بالمقالتين
وليس معنى كلام نقله عن التعليقات ما فهمه بل معناه ما حيثية
الذ [illegible] بل لا انفكاك وتصوره كلا هاج اقول لا يلزم من كون
الشيء موجودا بوجود هو عين ذاته ان يكون تصور انفكاك
الوجود عنه محالا بل لا يلزم من ذلك استحالة انفكاك الوجود

عنه الصم وذلك لان ذاته وليكن الفا انما يكون موجوده من حيث
انه فرد لذلك المفهوم الواحد البديهي المشترك المسمى بالوجود
اذ لولا ذلك لما كان ذاته موجودا بالمعنى الذي فيه الكلام ولما جاز
ان يكون هذا المفهوم عارضا لافراده وكل عارض اما لازم واما
مفارق فهو الصم جاز ان يكون كذلك فان كان مفارقا لم يبق الذات
حين المفارقة من حيث انه موجود وان بقي من حيث انه الف فيلزم
الانفكاك بالفعل وان كان لازما لم يلزم استحالة تصور الانفكاك
فان اللوازم المحمولة على الشيء كالمساوي لزوايا قائمتين بالقياس
الى المثلث والاسود بالقياس الى الزنجي وان كان عينه
بوجه ما صح تصور انفكاكها عنه واذا كان كذلك جاز ان يتصور
ان لا يكون الالف فردا للوجود فلا يكون تصور الانفكاك محالا فان
قلت يحتمل ان يكون تصور انفكاك هذا العارض اعني الوجود
عن الالف محالا قلت هذا الاحتمال قائم بالقسم الثاني اعني
ما يكون ذاته مقتضيا للوجود ايضا فلم يكن المرتبة الثالثة اقوى
من المرتبة الثانية ويفوت ما هو المقصود على انه لو لزم من كون
الباري تع فردا للوجود ان يمتنع تصور انفكاك الوجود عنه لكان
وجودات الممكنات ايضا كذلك فيلزم ان يكون في اعلى مراتب
الموجودية مع ان الشارح قد صرح بانها ليست موجودة عند
الحكماء قيل هذا انما يتجه اذا كان مرادهم ان الباري وجود خاص
موجود بعروض الوجود المطلق له اما اذا كان مرادهم انه عين
الوجود القائم بذاته وكونه موجودا عبارة من قيام حقيقته التي
هي الوجود الخاص بذاته ومعنى الموجود في ممكن تفصيله الى
قولنا ما قام به الوجود اعم من ان يكون من قبيل قيام الوصف
بموصوفه كما في الممكنات او قبيل قيام الشيء بذاته كما في
الواجب فلا اتجاه لما ذكره اذ ح لا يكون وجوده بسبب وجود عارض

له وظاهر ان مرادهم هنا حيث قالوا ان الواجب موجود بوجود هو
عين ذاته اذ لو كان وجوده سبب انه فرد من ذلك المفهوم المطلق
يبقى فرق بين الواجب وغيره وقد بسطنا في الحواشي والجديدات
العواشي وفيه بحث اما اولا فلانه فسر الموجود بمعنى اخر اعم من معناه
البديهي المشترك الذي فيه الكلام والدعوى هناك انه تع في اعلى
مراتب الموجودية بهذا المعنى ولا يلزم من كونه موجودا بالمعنى
الذي ذكره ان يكون موجودا بالمعنى البديهي الذي فيه الكلام
فضلا عن ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بهذا المعنى واما ثانيا
فلان القيام بذاته ليس ذاتيا بل عرض بالقياس اليه متمكن
تصور انفكاك عنه فلا يكون في اعلى مراتب الموجودية بالمعنى
الذي ذكره الخصم واما ثالثا فلان تفسير الموجود بما يمكن ان ينقسم
الى ما قام به الموجود اعم من قيام الوصف بموصوفه او قيام الشيء
بذاته مما لم يوجد في زبر الاولين ولا الاخرين مع ان الظاهر ان مرادهم
هذا اما رابعا فلان عدم الفرق بين الواجب وغيره على تقدير
ان فرد من المفهوم المطلق غيرهم والفرق بينهما ان نفس الواجب
فرد لهذا المفهوم وعوارض الممكنات افراده لا انفسها
وقد نقلنا ما سطر في حواشيه واوردنا بهذا ما يتوجه عليه
ثم قيل انا ملتزم كون وجودات الممكنات ايضا كذلك لوازم
من تجرد وكونه فردا من الوجود كونه في اعلى مراتب الموجودية ولم
يقل بذلك احد بل مرادهم انه تع لو كان وجودا خاصا قائما بذاته
كان موجوديته بحسب ذاته فيكون في اعلى مراتب ما يتصور من مراتب
الموجودية لان موجوديته باعتبار ذاته فقط وموجودية غيره باعتبار
قيام الوجود الذي هو غيره به والفرق بينهما بين وح لا يلزم كون
وجودات الممكنات في تلك المرتبة لانها ليست قائمة بذاتها
فليست بحسب ذاتها داخلا في مفهوم الموجود اعني ما قام به الوجود

بالمعنى الاعم الذي سبق ذكره وفيه بحث اذ الملازمة المدلول
عليها بقوله لما كان وجودا خاصا قائما بذاته كان موجوديته
بحسب ذاته تع اذ لا يلزم من كون الشيء وجودا موجوديته
ولا من قيامه بذاته اذ المعنى عدم القيام بالغير كما مر حتى
البين انه ولا يستلزم الوجود في انه يلزم من كونه وجودا
قائما بذاته موجوديته بحسب الذات سلمنا ذلك لكن لا
يلزم منه ان يكون في اعلى مراتب الموجودية بانه يمتنع تصور
انفكاك الوجود عنه اذ غاية ما لزم منه ان يكون موجوديته
مقتضى ذاته فيمتنع انفكاكه عنه لا ان يمتنع تصور الانفكاك عنه
كما هو المط ههنا وكذا قوله وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود
الذي هو غيره به تع اذ قد مر غير مرة ان ليس للوجود عروض للماهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما صحة انتزاع الوجود فهو مشترك بين
جميع الموجودات والا لم يكن مشتركا معنويا بين الجميع ثم
قوله وموجودية غيره باعتبار قيام الوجود الذي هو غيره يدل
على ان موجوديته تع بحسب ما ذكره ليس باعتبار امر مغاير له
وليس كذلك لانه باعتبار القيام بالذات الذي يراد به
عدم القيام بالغير وهو امر عدمي مغاير لذاته تع عارض له كما لا
يخفى مراتب المضي في كونه مقتضيا ثلث اقول لو كان
للوجود فرد يعرض للماهية في نفس الامر تبعا هو موجوده كما ان فردا
من الضوء يعرض للجسم وفي نفس الجسم مقتضيا لسبق كون الباري
تع فردا من الوجود وتمشي هذا التمثيل اذ يصح ح ان يقال
يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان يعرض له فرد من الوجود
والباري تع لا يحتاج فيه الى ذلك لان ذاته فرد منه كالضوء المضي
لا بضوء اخر وليس كذلك كما عرفت من ان ليس للوجود فرد
عارض للماهيات اصلا فلا يحتاج الممكن في ان يكون موجودا الى ان

يعرض له فرد من الوجود حتى لو لم يحتج الواجب الى ذلك لكان له فضيلة
هذه الجهة ثم قد اشتهر عن الحكماء ان حقيقة الاول هي انيته على ان ليس
له ماهية غير الانية ونظائرها وقد حمل جمهور المتأخرين هذه العبارات
على ما هو الظاهر عنها وحكموا بان مذهب الحكماء ان ماهية الباري تعالى
هي الوجود هذا اقول لم يرد الحكماء بهذه العبارات ظواهرها لوجهين
احدهما ما نص عليه الشيخ ابو علي ابن سينا في تعليقاته بقوله
معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له والثاني انهم اطبقوا على ان كل
ذي ماهية معلول قال الشيخ في تعليقاته كل ما كان في حقيقته انيته لا
ماهية له هو واجب الوجود حقيقته انيته وقال في الهيات الشفاء
ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود
ثم البين ان الوجود لو كان ماهيته بعينه لكان ذا ماهية بل مذهبهم انه
هو الموجود البحت الذي لا ماهية له اصلا لان الوجود ماهيته وقد حقق
الشيخ ذلك في الهيات الشفاء بقوله فنقول من رأس ان واجب
الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته شيء مثلا انسان او جوهر
آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه
قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان هو الذي هو واجب
الوجود احد وقد تتأمل فتعلم ذلك بما وقع فيه الاختلاف في ان
المبدأ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا
وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله واحدا فمنهم من جعل المبدأ
الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء
او نارا الى غير ذلك ومنهم جعل المبدأ ذات الواحد من حيث
هو واحد لا شيء عرض له الواحد ففرق اذن بين ماهية تعرض
له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد
وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيه تركيب

حتى يكون هناك ماهية ما و يكون تلك الماهية واجبة الوجود وهذا كلامه
وهو صريح في ان ليس له ماهية اصلا لا وجودا ولا غيره فان قلت
لم لا ذهبوا الى انه تعالى بلا ماهية وما دعاهم الى هذا قلت قد عرفت
ما حققت لك في اوائل الكتاب ان الموجود يعرض للماهية
بحسب الاعتبار الذهني بمعنى ان العقل اذا لاحظها بذاتها
بلا اعتبار غيرها معها يجدها في هذه المرتبة عارية عن الموجود ثم
يجدها موجودا في المرتبة الثانية التي بعد هذه المرتبة وكل ما يكون
الشيء عاريا عنه في ذاته متلبس به لا بد لذلك التلبس من
علة فلو كان للواجب ماهية لكان معللا بعلة حقيقة ولا فرق في
ذلك بين ان يكون ماهيته وجودا او شيئا آخر ومن ثمة ذهبوا الى
ان كل ذي ماهية معلول ولهذا قال بهمنيار هو يجب وجوده
لا ما يجب وجوده لان لفظة ما في هذا التركيب اشارة الى الماهية
ويقرب من هذا ما نقل الفاضل في تعليقات الشيخين من انا اذا
قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده
لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره
فان لفظة شيء في عبارتهما اشارة الى الماهية كلفظة ما في عبارة
بهمنيار والحكم بالمجاز مبني على ما هو المشهور في اللغة من ان معنى
الموجود ما له الوجود وفيه بحث سيأتي فان قلت الموجود
الذي لا ماهية له قد يحصل في العقل بعارض كصانع العالم
ولا شك ان الموجود زائد عليه وهو اذا اعتبر بذاته من هذه
الجهة يكون عاريا عنه فيلزم احتياجه الى سبب قلت الموجود
الذي لا ماهية له من حيث هي هي غني عن السبب لا من حيث
هو صانع العالم مثلا فليكن صانع العالم موجودا لكونه ذلك
الموجود كما ان الكاتب ضاحك بالقوة لكونه انسانا والحاصل
ان كلما يحصل في العقل بوجه يكون الموجود زائدا عليه فهو بذلك

الوجه محتاج الى سبب والمعقول الغني عن السبب انما هو الموجود
البحت وقد اشار الشيخ الى هذا في التعليقات بقوله فظهر
عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا
موجودة على ما نقل عنه انعام الواجب والممكن الموجود يشتركان
في ان كل واحد منهما ذات هي عين الموجود في الخارج ويفترقان
في ان الممكن في العقل موجود منسلب بمهيته ما والواجب
موجود مجرد عن التلبس بها فالممكن موجود بشرط الزيادة
والواجب موجود بشرط سلب الزيادة والموجود المطلق بشرط
السلب الزائد عن الوجود المطلق المشترك فيه موجود لا بشرط
الزيادة وقد اشار الشيخ في الشفا الى الفرق بين الاعتبارين
بقوله وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوائد عنه
ان الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا له هذه الصفة فان
ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو
الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا شيء ما كان الكلي يحمل على كل شيء
وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة هذا كلام
على ما نقل صاحب القيل عنه انتهى والغرض من تطبيق ما حررناه
من مذهب الحكماء على النقول التي نقلناها وكذلك القائل عن كتب
القوم ان تعرف انت ان ما حررناه من مذهبهم كما هو منطبق على
ما حصلناه من كتب القوم كذلك منطبق ما نقله ذلك القائل
عنهما بخلاف ما حسب انه مذهبهم فانه لا ينطبق على شيء
منهما كما نبهناك عليه قيل قد نقل عن الشيخ عبارتين احدهما
ان حقيقة الواجب انيته كما نقل عن التعليقات والاخرى
ما نقله عن الالهيات الشفا وهو انه لا يصح ان يكون له مهية
يلزمها وجوب الوجود وكلا العبارتين يدلان على انه لا مهية له اما الاول

نظر اذ قد صرح بان حقيقته هي انيته واما الثانية فلانه لم ينف
عنه ماهيته بل قيد انه ليس له مهية مغايرة للوجود مستلزمة
للوجوب كما يزعمه المتكلمون وهذه العبارة صريحة في ان له مهية هي
عين انيته كما ذكره في التعليقات اذ النفي انما يتوجه الى القيد
كما لا يخفى على المحصلين وفيه بحث اذ قد نقل هذا القائل من كلتي
من العبارتين المنقولتين شطرا منها وزعم ان هذا الشرط يدل على
ان له مهية ودلالتهما على ذلك غير لا ما عبارة التعليقات
فلان لفظ الحقيقة مشترك ومن الجائز ان لا يكون هناك بمعنى
المهية كيف ولو كان بمعنى الماهية لكان مناقضا لما ذكره عقبه
من قوله لا مهية له حيث نفى جنس المهية عنه على سبيل الاستغراق
ومن الفهم العجيب ان يفهم من قوله واجب الوجود حقيقته انيته
وكل ما كان حقيقته انيته لا مهية له ان لواجب الوجود مهية
مثل هذا الا كما يفهم من قولنا زيد جوهر وكل ما كان جوهرا لا موضوع
له ان لزيد موضوعا واما عبارة الشفا فلان القيد هنا لزوم
وجوب الوجود كما نص عليه لا مغايرة الوجود كما حسبه فلو حمل نفي
القيد لكان المفاد لواجب الوجود مهية لا يلزمها وجوب الوجود
وهو معنى محال ليس مقصودا بالافادة قطعا ثم ما ذكر عقيب ذلك
من قوله ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون فيها تركيب حتى يكون
هناك مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود صريح في نفي
المهية عنه مطلقا كما ترى وكذا تمثيله بالواحد حسب ما حررناه
كما لا يخفى هذا المعنى هو الذي يتعارفه العامة عن فان
المشتق قد يصدق حمله على ما لا تقوم مبدأ الاشتقاق به كقولك
النفس عالمة بذاتها والضوء مضيء وقد يصدق حمله على ما يقوم
مبدأ الاشتقاق به كقولك النفس عالمة بالسواد ومثل وجه
الارض مضيء ولا شك ان معنى العالم والمضيء في الصورتين

٣١

واحد بحسب تعارف العامة فليس معنى العالم ما قام به العلم
والا لم يصدق على ما لا يقوم به ذلك بل معناه امر محل يعبر عنه بالفارسية
بدانا وهذا المعنى يصدق على النفس وذات الواجب سواء كان دانا او الها
بعلم قائم به او بذاته فان من لوازمه ما قام به العلم وكذا ليس معنى المضيء
ما قام به الضوء والا لم يصدق على ما لا يقوم به ذلك بل معناه امر يعبر
عنه بالفارسية بروشن وهذا المعنى يصدق على ما قام به الضوء
وعلى نفس الضوء الا ان من لوازمه منها وكان تفسير العالم والمضيء بما
قام به العلم والضوء ماخوذ من قول النحاة اسم الفاعل ما اشتق من
فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لم يفرقوا ما بين بالذات وما
بالغير وبنوا على ما هو الشائع الظاهر بحسب بادي النظر مثلا لما
استقروا الامور التي يطلق عليها المضيء فوجدوا اكثرها قائما به
ضوء فسروا المضيء بما قام به الضوء ولم يعتبروا ما هو بذاته مضيء
من غير قيام ضوء به فقوله فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته قد
ذكر الشارح ان المعنى الذي يتعارفه العامة من المضيء هو ما قام
به الضوء وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة ثم حكم بانا اذا قلنا
الضوء مضيء بذاته لم نرد هذا المعنى ثم امر بان نقاس حال الوجود
على حال الضوء وعلى هذا القياس يكون المعنى الذي يتعارفه العامة
من الموجود وقد وضع له لفظ الموجود في اللغة هو ما قام به الوجود
واذا قيل الواجب موجود بذاته لم نرد هذا المعنى ويرد ان يقول لازم
على هذا ان لا يصدق عليه الموجود بذلك المعنى المتعارف عند
العامة الموضوع له لفظ الموجود في اللغة كما لا يصدق على الضوء
المضيء بالمعنى المتعارف وهو باطل قطعا مع انه لا يصدق عليه
المعدوم فيلزم ان يكون واسطة بين الموجود بالمعنى المتعارف
والمعدوم انتهى قيل فيه بحث مسبوق بتمهيد مقدمة وهي
انه قد تعقل اهل العرف امرا ويطلقون اللفظ على حسب

اعتقادهم مع ان البرهان قائم على خلافه ثم ان اهل يثبتون
مع اطلاعهم على الواقع يطلقون ذلك اللفظ ويكتفون على ان
ليس لامر في الواقع كما ترجمه اللفظ مثلا اهل العرف لما اعتقد
وا ان المشار اليه بانا هذا الهيكل المحسوس يقولون انا قائم وانا
جالس وانا في هذا المكان الى غير ذلك من صفات البدن
مع ان البرهان قائم على خلافه ثم ان اهل المعرفة ينسبون ذلك
الى التجوز لا بمعنى انه مجاز لغوي بل بمعنى انه من حقه ان لا يقال
الا بالمجاز اذ لو علم اهل العرف ان المشار اليه بانا ليس جسما
لا جسمانيا لم يطلق هذه الالفاظ عليه الا مجازا اذا تمهد ذلك
فللشارح ان يقول لما كان معنى الموجود في متعارف اللغة
ما قام به الوجود وقد تقرر ان الواجب ليس كذلك بل امر مرتبته
العلاج ذلك كان من حقه ان لا يطلق عليه هذا اللفظ اللهم
الا بالمجاز لكن اهل العرف اطلقوا عليه هذا اللفظ بناء على
ما اعتقدوه فيكون الموجود بحسب معناه العرفي اللغوي
صادقا عليه بحسب اعتقاد اهل العرف ولذلك لم يتحاش
ابي نصر وابو علي في تعاليقهما بانه مجاز حيث قالا اذا قلنا
واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده
لا انه شيء موضوع فيه الوجود وانت خبير بانه انما يلزم ان يكون
الواجب مع بحسب الواقع واسطة بين الموجود بالمعنى
المتعارف والمعدوم بذلك المعنى ولكنه بحسب المتعارف
لا يكون واسطة لاعتقاد اهل العرف انه قد قام به الوجود
ولا محذور في مثل ذلك اللازم اذ اللازم منه قصور اهل العرف
عن ادراك الحقائق على انه يمكن ان يقال لفظ الموجود
وضع لما هو موضوع لما كان الوجود قائما به بحسب عقول العرف
وان لم يكن قائما به حقيقة وكذا المعدوم موضوع لما قام به العدم

کذلک وکل مفهوم لا اما قائم به الوجود بحسب نظره اهل العرف
او قائم به العدم بحسب ذلک النظر فلا واسطة بین هذین المفهومین
فتامل وفیه بحث من وجوه منها انه ان اراد بالهیکل المحسوس
البدن الحی انه هو الانسان المعروف بالحیوان الناطق
فلمنا ان اهل العرف یقولون انه جالس مثلا ویقولون
انه عالم ابصر وکلاهما حقیق غایة الامر ان بعض اجزائه قد صار
منشا لبعض هذه الصفات وبعض آخر لبعض آخر ولا نم ان
البرهان قائم علی خلاف ذلک کما سیاتی تحقیقه وان اراد
به البدن وحده فلا نم ان اهل العرف مشیرون بلفظ انا
الیه اذ من البین انهم یشیرون بلفظ انا وانت الی الا
نسان والبدن وحده لیس انسانا عندهم ولهذا لا
یعتقدون ان بدن المیت انسان ویعترفون بفقده لا
نسان ح منها انه لو لم یصدق علی الواجب ما هو معنی الموجود
فی المتعارف حقیقة کما حسبه لم یکن موجودا بهذا المعنی
لکن یجب ان یکون موجودا بهذا المعنی اذ الوجود بهذا المعنی
قد اعتبر فی القسمة المذکورة وهو واجب الوجود ومن الخارج
من تلک القسمة وقوله ولکن اهل العرف اطلقوا علیه هذا
اللفظ بناء علی ما اعتقدوه فیکون الموجود بحسب معناه العرفی
اللغوی صادقا علیه بحسب اعتقاد اهل العرف للطائف الحکمة
الاسرار کفر الذی تقتضیه الکلام عن العوام ولیس هذا
هو اول قارورة کسرت فی الاسلام ومنها انه لو کان الواجب
لیخ بحسب الواقع واسطة بین الموجود بالمعنی المتعارف والمعدوم
بذلک المعنی کما ذهب الیه لکان بینهما واسطة فی الواقع
ولبطل الحصر العقلی بینهما ولا یجدی نفعا ان لا یکون بینهما
واسطة بحسب اعتقاد غیر مطابق للواقع معنی ان نزول

احدا عن الذات هذا ان جعل المقسم کیفیة النسبة وارید
بالوجوب والامکان والامتناع معانیها المتبادر منها کما هو الظ
من عبارة المص اما اذا جعل المقسم المفهوم وارید بها الواجب
والممکن والممتنع کما اعتبر بعضهم کان معنی الانقلاب الا بطرا حد
هذه الثلثة واحدا آخر منها کان یصیر الممکن ممتنعا اذ
الواجب بالغیر قد یقدم علته فیه ممتنعا بالغیر وح قد زال عنه
وصف الوجوب بالغیر وجعل مکانه الامتناع به وقس علیه الممتنع
اذا صار واجبا بالغیر هذه القسمة المثلثة یکون قسمة
الشی الی نفسه والی قسیمه اعلم ان السید جعل المقسم فی القسمة
الحقیقیة کیفیة نسبة المحمول الی الموضوع والاقسام هی الوجوب
والامکان والامتناع بالمعنی المتبادر منها الی الفهم وعلی هذا
القیاس یکون المقسم فی القسمة المثلثة الا انه الخلو کیفیة
نسبة المحمول الی الموضوع ولما قید المص بقوله فی الممکنات
الخرت تلک النسبة فی الامکان او نسبة المحمول الی الممکن
اعنی الذی لا یقتضی تلک النسبة ولا نقیضها هی الامکان علی
ما یقتضیه القسمة الحقیقیة فیصیر حاصل القسمة علی هذا ان کیفیة
النسبة التی هی الامکان اما امکان او وجوب بالغیر او امتناع
به وهذه قسمة الشیء الی نفسه والی قسیمه وفیه بحث اما اولا
فلانهما لیسا قسیمی الامکان لامتناع حملهما علیها ثم انه لا یصح ان
یقال الوجوب بالغیر او الامتناع به هو الامکان الذاتی وان صح
ان یقال الواجب بالغیر او الممتنع هو الممکن به هو الامکان الذاتی
وان صح ان یقال الواجب بالغیر او الممتنع به هو الممکن واما ثانیا
فلانه یحمل القسمة الحقیقیة لان الواجب بالغیر مثلا کیفیة النسبة
وخارج عن الاقسام الثلثة کما لا یخفی هذا ان جعل المقسم فی
القسمة الا انه الخلو کیفیة النسبة کما هو المناسب لما اختاره

في الحقيقة وان جعل المقسم فيها الممكن والاقسام هي الممكن والواجب
بالغير والممتنع به كما هو المناسب بجعل المقسم في القسمة الحقيقة
نفس المفهوم فيرد عليه ان هذه القسمة انما يكون قسمة الشئ الى نفسه
والى قسيمه ان لو جعل المقسم مفهوم الممكن حتى يكون القسمة هكذا
الممكن اما ممكن او واجب بالغير او ممتنع به اما اذا جعل المقسم ممكنا اما
كما يشعر به قول المص في الممكنات ويقال مثلا الشئ اما ممكن او
واجب بالغير او ممتنع به فلا يلزم قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه
كما لا يخفى قيل الشارح وان قرر القسمة بقسمة كيفية
النسبة لكن ذكر في بيان كون القسمة حقيقية ما يدل على ان المقسم
هو النسبة المكيفة فانه قال وذلك لان نسبة كل محمول لا يخلو
ذات الموضوع من ان يقتضي تلك النسبة او لا الخ وهذا يدل
على ان المقسم هو النسبة وان المراد بقوله الاول هو الوجوب
والثاني هو الامكان والثالث هو الامتناع الواجب والممكن
والممتنع كيف ولو كان المقسم كيفية النسبة لكان القسمة
الى الامكان الذاتي والوجوب بالغير والامتناع بالغير في الكتاب ايضا
قسمة حقيقية اذ لا يجتمع تلك العنوانات والاثنان منها في الصدق
على كيفية واحدة وقد صرح بانها مانعة الخلو فيلزم عليه ان يكون حقيقة
وهذا امر لا يكاد يخفى على احد فهو قرينة جلية على ان مراده بكيفية
النسبة هو النسبة المكيفة وح يندفع بحث المحشي وغيره بحث
اما اولا فلانا لا نم ان المقسم هو النسبة اذ لو كان كذلك فاما
ان يكون النسبة مطلقا اعم من الايجابية والسلبية كما يدل عليه
عبارة الشرح وح لا يستقيم قوله وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض
تلك النسبة ضرورة ان النسبة لاعم المذكورة شاملة لكل نسبة
فلا يتصور نقيضه فلا يقتضي موضوعها نقيض تلك النسبة واما ان
يكون المقسم النسبة الايجابية وح خرج الممتنع او النسبة السلبية

وح خرج الواجب واما ثانيا فلانه ان اراد بعدم اجتماع تلك العنوانات
عدم اجتماعها على ما يراه الشارح عم اذ الظاهر من كلامه حيث حكم
بان هذه القسمة المثلثة قسمة الشئ الى نفسه والى قسيمه المحمول
ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير قسما الامكان فكانه ذهب الى ان نسبة
المحمول الى الموضوع او كيفيتها في الممكن هو الامكان وهو اذا اقترن
بوجود العلة يصير وجوبا بالغير واذا اقترن بعدمها يصير امتناعا
بالغير فاذن يكون الوجوب بالغير عنده امكان مقرون بوجود
العلة والامتناع بالغير عنده امكان مقرون بعدم العلة وان
فيه تامل يظهر بالتامل الصادق وان اراد عدم اجتماعها لا على ما يراه
الشارح فغير مفيد على ان الشارح ذهب الى فساد هذا التقسيم
فلا يكون عدم صحة مقتضاه خلفا عنده ثم قيل قوله انحصرت تلك
النسبة في الامكان غير مم والستلزم اذ كيفية النسبة في الممكنات
لا تنحصر في الامكان لما مر ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير ايضا من
افراد كيفية النسبة في الممكنات نعم يحصل كيفية الامكان
في جميع الممكنات وذلك لا يستدعي انحصار الكيفية الثابتة
في الممكنات فيها وفيه بحث لان هذا المنع خارج عن قانون التوجيه
وذلك لان المحشي قد صرح بان الشارح جعل المقسم في القسمة
الحقيقة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ولو كان كذلك لانحصرت
نسبة المحمول الى الموضوع في الممكن اعني الذي لا يقتضي الموضوع
تلك النسبة ولا نقيضها في الامكان على ما يقتضيه القسمة الحقيقية
وح تختل القسمة الحقيقية لان الوجوب بالغير مثلا كيفية النسبة
وخارج عن الاقسام الثلثة وهو قد منع انحصار كيفية النسبة
المذكورة في الامكان فان اراد انها غير منحصرة فيه بحسب نفس
الامر كما هو صريح عبارته فالمحشي ليس منكرا لهذا حتى يتوجه
عليه ذلك بل هو مصرح بعدم الانحصار بحسب نفس الامر والمانع

اخذ هذا من كلامه وان ارادوا انها غير نحصرة فيه على تقدير ان يكون
المقسم في القسمة الحقيقية كيفية النسبة فدليل الانحصار على
ذلك بذكر وهو انتفاء القسمة الحقيقية على تقدير الشارح
الذي علية بناء الكلام فيكون منع ذلك وهو طلب الدليل عليه موجه
قيل على قول الشارح هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشئ
الى نفسه والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر وصيغتها
بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال
في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون ترديدا
للشئ بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهيات
الممكن على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يوخذ بعنوان
الامكان وفيه بحث لان قوله لان التقسيم للمفهوم لا للافراد انما
يفيد منها لو كان المقسم هو الممكن وهو ممنوع فانه كما صرح به الشارح
هو كيفية النسبة وعلى ما قرره هذا القائل هو نسبة المحمول فيكون
التقسيم هكذا نسبة المحمول الى الممكن او كيفيتها اما امكان او وجوب
بالغير او امتناع به وليس الممكن مقسما في هذا التقسيم كما لا يخفى
لم يرد به تصادق الوجود المطلق قيل فيه بحث اما اولا فلانه
اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين بالاضافة
الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق لما ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق
على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي التصادق الكلي
في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق
مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كليا بل انما يتصادقان
كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في
المثال المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه
انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى

الاكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل
المنبئ عن هوان متعلقه والقيام المذكور دال على كرامة عدو وهو
ان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي
وانت خبير بان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى
ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو ويرجح احد المتقابلين
من غير ان الآخر واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في محل
النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا و
بالقياس الى العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان
لقائل ان يقول في المثال المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة
مع قصد الاشعار به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار
به فالقصد معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في
مفهوم الاهانة فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون
بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكره من المثال
سند فله ان يقول بل كلام السيد منع وما ذكره في صورة الدليل
سند ولا مرية في مثل ذلك بين والجواب ان هذه المناقشة
لا يجدي كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على
كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وذلك
المفهومان مبدان الاشتقاق متحايدان متصادقان مع
ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظ
الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنة
القصد شرطا لا داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع
المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود وفيه
بحث اما اولا فلان قوله مراده نفي التصادق الكلي غير مسلم لان
قول المسلم واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود
هو امتناع العدم فليس بصحيح يدل دلالة ظاهرة على عدم

صح حمل احدهما على الآخر مطلقا وما ذكره في بيان ان منشأهما كيفيتان
لنسبتين متغايرتين فانما يستدعي تغايرهما فكيف يكون مراده
ذلك واما ثانيا فلانه لا يلزم من اعتبار القصد في الاكرام والاهانة
عدم تصادقهما اصلا اذ قصد الاشعار باكرام اعداء زيد الاشعار
قصد الاشعار باهانة اوليائه فلم لا يجوز ان يقصد بهذا الاشعار
ان مع الفعل المذكور حتى يصدق عليه انه اكرام اعداء زيد
واهانة اوليائه فتصادقهما ممنوع ولم لا يجوز ان يكون من
قبيل حسن غلام زيد وسعة داره والتفصيل انه ان كان هناك
امر واحد يصدق عليه المفهومان وان كان صدقهما عليه من
حيثيتين يلزم تصادقهما مثلا في المثال الذي ذكره الشارح
يوجد امر واحد كالقيام عند مجيء عدو زيد يصدق عليه بالقياس
الى عدوه انه اكرام وبالقياس الى صديقه انه اهانة فيلزم تصادقهما
سواء اخذا مع الاضافة وقيل اكرام عدو زيد اهانة صديقه او عدو بها
ايضا لا يصدق ان اكرام العدو اهانة وان لم يكن هناك امر واحد
يصدق عليه المفهومان بان يكون هناك امر يصدق على احدهما احد
المفهومين وعلى الآخر لم يكونا متصادقين كالمثال الذي ذكرناه
فان للغلام صفة يصدق عليها الحسن وفي الدار صفة
اخرى يصدق عليها السعة فلا جرم لا يكون حسن غلام
زيد وسعة داره متصادقين سواء اخذا مع الاضافة او بدونها
وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا يجوز ان يكون النسبة المحمول
الى الموضوع كيفية واحدة هي بالقياس الى الوجود وجوب
وبالقياس الى العدم امتناع اما اولا فلما قال صاحب
القيل من ان نسبة الوجود الى الماهية ونسبة العدم اليها
متغايران ذاتا فكيف يعرض لهما كيفية واحدة واما ثانيا
فلانه يستلزم تصادق الوجوب والامتناع مع انه لا يبقى القسمة

الاولى حقيقية فهناك كيفيتان يصدق على احدهما الوجوب والامتناع
وعلى الآخر والامكان على احدهما الوجوب وعلى الاخرى الامتناع وهو
المعط والاشبه ان المصنف اطلق الوجوب والامكان على الواجب والممكن
والممتنع تسامحا مشهورا على قياس ما عرفت في الوجود ولا حاجة
الى التكلفات التي ارتكبها الشارح فيما مضى وفيما سيأتي بناء على حملها
على المعاني المتبادرة منها قيل لا يلزم من اتحاد الكيفية المذكورة
ان لا يكون هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس
الى العدم امتناعا لجواز ان يكون شيء آخر من صفات النسبة
كذلك فلا يتم الاستدلال بما ذكره وفيه بحث اذ الوجوب والامتناع
كلاهما كيفية النسبة على ما ذكر فلو كان هناك شيء آخر لم يكن شيئا
منهما بالمعنى الذي كلامنا فيه وهو ظ وقيل الحق على قوله لما قال
صاحب القيل مثل ذلك بحركة في ما ذكره من اكرام العدو
واهانة الصديق بان يقال اكرام العدو نسبة بين الشخص
والعدو واهانة الصديق نسبة بينه وبين الصديق وهاتان
النسبتان متغايرتان فكيف يعرض لهما كيفية واحدة وفيه
بحث اذ لا نم جريان مثل ذلك في الصورة المذكورة وانما يجري
فيها لو كان مفروضنا ان يعرض للاكرام والاهانة كيفية واحدة وما
فرضنا ذلك بل فرضنا ان يكون هناك امر واحد كالقيام عند
مجيء عدو زيد ويصدق عليه هاتان النسبتان المتغايرتان وانى
لها من ذلك وقيل على قوله واما ثانيا فلان تصادق الوجوب والامتناع
اذا اخذ احدهما مضافا الى شيء والآخر الى عدمه لا يقدح في تغايرهما
مضافين الى وجود شيء والى عدمه فيجوز ان يكون القسمة الاولى
الحقيقية انما هي اذا كان الوجوب والامتناع كلاهما مضافا الى
وجود شيء او الى عدمه وفيه بحث اما اولا فلان القسمة الاولى
الحقيقية مطلقة ليس هذا القيد فيها واما ثانيا فلان الوجوب

الخارج من القسمة هو اقتضاء النسبة ولامتناع الخارج منها
هو اقتضاء نقيض تلك النسبة فكيف يكونان متحدين قال
بعض الفضلاء لا يتوهم ان الامتناع المطلق والوجوب المط
كيفيان لنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع المضا
فين الى ما اضيفا اليه الماخوذان مع اضافتهما الى ذلك وصفان
لذات واحدة فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة لاوليائه
لم نقل بهذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة
وصف للاولياء وهما متغايرتان لان معروض الوجوب والامتناع
اذا تغايرا الا الممكن ان يتحدا على تقدير اخذهما مع الاضافة الى ما اضيفا
اليه فان معروض القيام العارض لابن زيد زيد وان اخذ مع الا
ضافة الى زيد واحده مع الاضافة اليه لا يخرج المعروض
الاول عن كونه معروضا وما ذكره في هذا المثال ليس الحمل
فيه حقيقيا بل من قبيل المسامحة وفيه بحث لان قوله معروض
القيام العارض لابن زيد زيد وان اخذ مع الاضافة الى زيد
غير مسلم لان معروض القيام ابن زيد مثلا واذا اخذ
مع الاضافة اليه وقيل زيد قائم الاب يصير معروضه زيدا
والحسن عارض لغلام زيد واذا اخذ مع الاضافة اليه وقيل زيد
حسن الغلام يصير عارضا لزيد وفيه ما مر من الكلام
بين تلك الكيفيات اشارة الى ما سبق من تصادق الكيفيات
اذا اخذت مع الاضافة مثلا يصدق على ضرورة وجود
الشيء وعلى امكانه الخاص ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا
اليه سلب ضرورة عدم ذلك الشيء اذا اخذ كذلك وفيه
ما مر من الكلام بين تلك الكيفيات وذلك لا ينافي
التعيين في الاستقبال ان اراد انه لا ينافي في التغير في الاستقبال
ما دام مستقبلا فغير مسلم اذ الدليل دل على ان تغير احد الطرفين

في زمان موقوف على حضور ذلك الزمان والمستقبل ما دام مستقبلا
غير حاضر فلم يتغير احد الطرفين فيه ما دام كذلك وان اراد انه
لا ينافي التعيين في الاستقبال بعد حضوره لم لكن يرد انه خرج لا
في الاستقبال ولا تعين الامكان بالقياس اليه قيل ما ذكره
بعينه يجري في الزمان الماضي بان يقال ان اردتم انه يتعين احد
الطرفين في الماضي ما دام ماضيا فغير مسلم لانه ما دام ماضيا غير حاضر
والتعين احد الطرفين في زمان يتوقف على حضور ذلك الزمان
وان اردتم انه قد يتعين فيه حيث يكون حاضرا فمسلم لكن يرد انه
ح لم يكن ماضيا والحل في الموضعين ان كلا من الازمنة الثلثة ظرف
للتعين الواقع فيه فكما ان التعين في الحال ليس حاصلا في الماضي
والمستقبل كذلك التعين في الماضي ليس حاصلا في المستقبل
والحال فان الماضي قد تعين والحال يتعين والمستقبل سيتعين
فان كان التعين في الماضي قادحا في صرافة الامكان فليكن التعين
في المستقبل ايضا قادحا فيه وفيه بحث اذ لا كلام انه ان كان التعين
في الماضي قادحا في صرافة الامكان كان التعين في المستقبل ايضا
قادحا فيه فانه اذا كان كل من الازمنة الثلثة ظرفا للتعين ما وقع
فيه فما لم يحصل ذلك الزمان لم يحصل التعين المذكور وما لم يحصل
التعين المذكور لم يخرج من صرافة الامكان ولما كان التعين الذي
كان زمانه ماضيا قد حصل بحصول الماضي خرج به الممكن عن صرافة
الامكان وكذا اذا كان زمان الحال حاصل لحصول الحال وخارج
به الممكن عن صرافة الامكان واما كان زمانه المستقبل ولم يحصل
بعد فلم يخرج به الممكن عن صرافة الامكان فهو باق على صرافة الا
مكان الى حصول المستقبل فان المعدوم الممتنع
يصدق عليه انه ممتنع ظاهر كلام الش هنا مشعر بان المراد
بالثلثة مفهوم الواجب والممكن والممتنع كما هو الظاهر من المتن

الكتاب الكم فان كان المراد ذلك فلا نسلم ان الحكم بكونها اعتبارية
لا يكون باعتبار او جاز عدم تحقق افرادها في الاعيان لان فرد الواجب
والممكن موجود في الاعيان بلا اشتباه كيف لا والموجود الحقيقي
منحصر فيهما بل باعتبار ان عروضها للاشياء بحسب الاعتبار الذهني لا في
نفس الامر على قياس ما حققناه في الوجود فان الاشياء اذا
اخذت بذواتها لم يوجد معها ما هو خارج عنها لا يكون في هذه
المرتبة واجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة ثم يكون في هذه المرتبة الثانية
كل منها متلبسا ببعض هذه الثلثة وبهذا التحقيق ينحل ما اشكل
على بعض الفضلاء حيث قال ان للناظر في هذا المقام اشكالا قويا
وهو ان الوجوب الذهني سواء كان لازما او مفارقا يتوقف الا
تصاف به على وجود موضوعه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا
ثبوتيا فلو كان المعلول الاول متصفا بالوجوب يكون هذا الا
تصاف بسبب احد الوجودين سواء كان الوجوب لازما او
عارضا وهو باطل اذ لا يتصور ان يكون ذلك بسبب الوجود
الخارجي لان الوجوب مقدم على الوجود الخارجي ذاتا فلو كان
الوجود الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور
ان يكون بسبب الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول
الاول متاخر عن وجوده الخارجي بالذات المتاخر عن وجوبه
ووجه الحل ان الاتصاف بالوجوب لما كان بحسب الاعتبار
الذهني لا يتوقف ذلك على وجود الموصوف وانما يتوقف
على وجوده لو كان الاتصاف بحسب نفس الامر كما عرفت في الموجود
وكما ان الوجود امر انتزاعي عقلي والعارض في الاعتبار الذهني
المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الموجود كذلك
الوجوب امر انتزاعي عقلي والعارض في الاعتبار الذهني
المتحد مع المعروض بحسب نفس الامر هو مفهوم الواجب على

ان تاخر الوجود الذهني للمعلول الاول عن وجوده الخارجي غير مسلم
ولم لا يجوز ان يكون وجوده في علم علته مقدما على وجوده الخارجي
بالذات ويكون ذلك سبب وجوده الذهني لا بد لنفي ذلك من دليل
وان كان المراد بالثلثة الوجوب والامكان والامتناع كان
الحكم بكونها اعتبارية باعتبار عدم تحقق افرادها في الاعيان
واما لما كان المراد بها ينتفي استدلال المص على انها اعتبارية
واعترض عليه قيل المراد بالصدق صدق حملها بالاتفاق
على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف
المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود
انما يحصل لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده
وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون
المعدومات متصفة بالسواد والبياض ونحوهما من الامور
الممكنة المعدومة وهو سفسطة كما سيذكره الشارح
في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما يذكره هو ان الا
تصاف الموجود بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق
من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول المراد هو ان الزام
اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة
ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان
على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف
المفروض منها انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل
بصفات المتخيلة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا
يكون مظهرا للاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت اصلا
كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره وفيه بحث اذ حاصل الا
عتراض انه لا يلزم من وجود طبيعة في الاعيان وجود جميع افرادها
فيه فلم لا يجوز ان يكون بعض افراد الوجوب مثلا موجودا

في الاعيان ويكون وصفا للموجودات وبعض اخر منها معدوما
فيه ويكون وصفا للمعدومات وكان الوجوب على تقدير كونه
اعتباريا معدوم ولا يلزم من اتصاف المعدوم بمحذور وكذا على
هذا التقدير يتعلق بالمعدوم معدوم ولا يلزم منه محذور فقول
لاتصاف بعض فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في المخصوص
غير مم فانه لما جاز الاتصاف حال كونه ممتنع الوجود وبلا وجوده
في المخصوص علم لا يجوز ذلك على تقدير كونه ممكن الوجود دوان خالفا
منها الامكان وبينها هذا وكذا قوله ولو جوز ذلك لزم تجويز كون
المعدومات متصفة بالسواد والبياض غير مم اذ لا يلزم من
ان يكون الممكن ما حكم ان يجوز ذلك الحكم في سائر الممكنات الا يرى
انه يجوز حلول بعض الممكنات في الحيز دون بعض آخر والصواب
في الجواب ان يقال العروض على نحوين احدهما بحسب نفس الامر
والثاني بحسب الاعتبار الذهني حسب ما علمناك وهما متباينان
اذ في الاول لا بد ان يكون العارض والمعروض متغايرين ولا
يكون بينهما علاقة العروض في نفس الامر كالسواد والحركة للجسم وفي
الثاني لا بد ان يكونا متحدين ولا يكون بينهما علاقة العروض في نفس
الامر ويكون المعروض بحيث اذا اخذه العقل بذاته ولا يؤخذ
معه غيره يجده عاريا عن العارض في هذه المرتبة ويجده في هذه
المرتبة متلبسا به كالموجود والممكن للانسان وحاصل الاستدلال
ان الثلاثة اعني الواجب والممكن والممتنع اعتبارية انما عارضة في
الاعتبار الذهني لانها من العوارض قطعا فلو لم تكن عارضة في الا
عتبار الذهني كانت عارضة في نفس الامر لانحصار العروض
في القسمين ومن يجب ان يكون بين العارض والمعروض علاقة
العروض فيها ويلزم من ذلك ان لا يعرض للمعدوم ولا يصدق
عليه لامتناع ان يكون للمعدوم علاقة العروض على مع شيئ في

نفس الامر وعلى هذا التوجيه لا اعتراض المذكور كما لا يخفى قال بعض الفضلاء
فان قلت اذا كانت هذه الامور اعني الوجوب والامكان والامتناع
من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها شيئا الا في الذهن
فهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين الثلثة حقيقيا
وهم قد صرحوا بذلك قلنا الانفصال المعتبر عنها انما هو بحسب
الذهن والاقسام منحصرة فيها بمعنى ان كل شيء فهو في الذهن اما
متصف بالوجوب او الامكان او الامتناع وهذا هو المراد مما
صرحوا به فان قلت لا شك في صدق قولنا الاشياء اما ممكن
الوجود وفي الخارج فيكون الانفصال بحسب الخارج قلنا نعم
لكن لفظ في الخارج ظرف للوجود لا للاتصاف بالامكان والمعنى
ان الشيء متصف في الذهن بامكان الوجود في الخارج فلا
انفصال الا بحسب الذهن فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن
في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن كان المفهومات متصفة
في الذهن بامكان الوجود في الخارج فلا انفصال الا بحسب الذهن
فان قلت في حدود ذواتها بهذه الصفات قلت لان
حصص الحق فان هذه الامور عوارض الاشياء في انفسها
بالقياس الى الوجود الخارجي فانها متصفة بها سواء وجدت
في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هي لا الماهية
المتصفة باحد الوجودين فالممكن حال عدمه متصف بالامكان
من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متأخر عن الوجود لا عن
اتصاف الماهية بالوجود وللبحث متسع ومجال هذا ما ذكره
الفاضل المحشي في بعض تصانيفه واقول ما ذكره في صورة الجواب
عن السؤال الاخير تسليم له في الحقيقة فكانه قال ان اعترض
على القول بان هذه الصفات هي الامور العقلية التي لا يعرض
الاشياء الا في الذهن بانا نعلم بالضرورة ان المفهومات متصفة

في حد ذواتها بهذه الصفات وان لم يكن وجود في ذهن فسلم
ذلك لا اعراض ونقول لان حصص الحق واشار بقوله والبحث
متسع ومجال الى الادلة على نفي كون تلك الصفات من عوارض
المهية منها انها لو كانت من عوارض المهية لكانت الاشيا متصفة
حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون النسبة التي
هي بين معروضها حقيقة اعني نسبتها التي هي معروضها الوجود
والى المهية نسبة خارجية في تلك الحالة اذ لو كانت ذهنية يلزم
ان يكون عروض هذه الصفات للمهيات في تلك الحال حال وجود
المهيات في الذهن وهو خلاف المفروض واذ كانت النسبة
المعروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم
ان يمتاز الوجود عن المهية في الخارج لان النسبة الخارجية لا يتصور
الا عند تغاير المنتسبين بحسب الخارج وتميز الوجود عن المهية في
الخارج باطل كما سبق ولا يدفع ما ذكر بان يقال ان هذه الصفات
من عوارض نسبة مفهوم الوجود الى المهية وليست من عوارض
النسبة بمعنى اتصاف المهية بالوجود وثبوته لها ثبوتا بالفعل
ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطها
وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق محاذيها فيجب ان
يصدق عليها حد المعقول الثاني وما هو من عوارض المعقولات
الاول في الذهن كما سبق وهو يستلزم ان يكون هذه الصفات
من عوارض الوجود الذهني دون المهية ومنها ان الوجوب
من هذه الصفات امر ثبوتي يتوقف ثبوته لمعروضه على وجود
معروضه اما في الخارج واما في الذهن ولا شك ان معروضه
الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى المهية ليس من الموجودات
الخارجية فيتوقف ذلك العروض على وجود تلك النسبة
في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب من عوارض الوجود الذهني

فيكون

فيكون الامكان والامتناع كذلك اذ لا فرق بينها في ذلك بديهة
وفيه بحث اما اولا فلانا نختار في السوال الاخير بانه ان اراد
بتلك الصفات الوجوب والامكان والامتناع بالمعنى المصدري
فنختار انها امور انتزاعية لا عروض لها للاشيا اصلا لا ذهنا
ولا خارجا ولا يلزم من ذلك عدم صدق المشتق منها على الاشيا
على قياس ما مر في تحقيقه في الوجود وان اراد بها المشتقات منها
فنختار انها عارضة للاشيا في الاعتبار الذهني ومتحدة معها في
الواقع ومناط صدقها على الاشيا هو الاتحاد والواقع لا العروض الذهني
مثلا السواد معروض لمفهوم الممكن في الاعتبار الذهني ومتحد معه
في الواقع وصدق الممكن عليه بواسطة اتحاده معه في الواقع
لا بواسطة العروض الذهني حتى لو لم يكن ذهن ذاهن لم يصدق
عليه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذه الصفات في الدرجة الثانية
من التعقل وقد مر الكلام عليه فان الفرد المعدوم للانسان
يوصف بمفهوم الانسان فيه بحث اذ لو صدق الانسان على
الفرد المعدوم منه حين كونه معدوما لكان المعدوم حساسا
ناطقا بالضرورة واللازم لا يخفى انه ان مفهوم الموجود اعم مطلقا من
الانسان فلو صدق الانسان على الفرد المعدوم منه لزم صدق
الخاص بدون العام وفيه نظر لانه انما يلزم العموم انما هذا النظر
انما يرد عليه واذا اريد بالثلثة معانيها المصدرية لا ما اذا
اريد بها المشتقات فلا وقوله مثلا اذا اختير ان الوجوب
بمعنى الواجب موجود وان اتصاف مهيته بوجوده بالامكان
كان الوجوب المعروض بوجوده ممكنا وح لا يصح قوله لكن الا
مكان ليس بموجود في الخارج اذ الامكان بمعنى الممكن على
هذا التقدير وهو نفس الوجوب المذكور المعروض انه موجود
في الخارج اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا في الخارج

الكان ممتنعا قبيل المحل بل ممكن فان الامتناع على تقدير وجوده
يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على المحال لما
كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كالامتناع
حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف
على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر
الى الموقوف عليه فان استغنار المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف
على استغنار الواجب وهو ممتنع لذاته ودعوى ان الامتناع الموصوف
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف
عليه كلها امتناع الموقوف ممنوع الى ان يقوم عليه البرهان وفيه
بحث اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لم يصدق الشرطية . كما في قولك
كقولك ان كان الانسان حمارا كان ناهقا بان ذلك فيه بان
يقال حمارية الانسان محال جاز ان يستلزم ما ينافيه وهو عدم الناهقية
على تقدير الحمارية لكن القوم من آخرهم معترفون بصدقها والحق فيه
ان المحال قد يستلزم محالا آخر اما بالنظر كحمارية الانسان للناهقية
واما بالنظر كما يستلزم الدور وقد لا يستلزم بل ينافيه
اما بالنظر كحمارية الانسان لصاهليته واما بالنظر كحماريته مثلا
للادراك الكليات فقولهم المحال جاز ان يستلزم المحال موجبة
مهملة بخلاف قولهم الواقع لا يجوز ان يستلزم المحال فانه قد يصدق
سالبة كلية ثم فيما نحن فيه منافاة الامتناع مع الوجود ضروري
فكيف يتحقق اللزوم بينهما واي دلالة للمحال المذكورة على
تحقق اللزوم بين المتنافيين ولان حاصل ما ذكره راجع الى الاول
على ان احد المتنافيين يكون مع الآخر على تقدير محال وامتناع اجتماعهما
بديهي فيكون الدليل المذكور مصادما للبديهة والدليل المصادم
للبديهة غير مسموع اتفاقا واما ثانيا فلان المحال المجوز غير استلزم المحال الآخر
اعم من المحال لذاته ومن المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه فكما ان المحال لذاته
جاز ان يستلزم محالا آخر كذلك المحال بواسطة استحالة ما يتوقف عليه جاز

ان يستلزم محالا آخر واذا كان كذلك فما وجه قوله ولمانع ان
يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته حيث يكون المحال
بواسطة الموقوف عليه شريكا له في الحكم المذكور بل هو
عينها كون لكن الوجوب الوجوب عين كونه واجبا لازم من امكانه امكانه
بلا ريبة كما انه لو كان علة له يلزم ذلك للمعلول ان يقرر الملازمة
بهذا لو كان الوجوب ممكنا يلزم امكان كون الواجب واجبا
اعني واجبية الواجب سواء كان الوجوب علته او عينه ويسوق
الدليل ويتم بسقط جوابه كما لا يخفى فان الصفات قد يكون
عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج
قيل تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر في الخارج
هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون
مطابق حمل تلك الصفة عليه وتصداقه ولا شك ان هذا المعنى
يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد
فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود
الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو
لاحظ العقل صح انتزاع تلك الصفة عنه وفيه بحث لان هذا القايل
قد ذكر هذا التحقيق فيما سلف وقد ذكرنا ما عليه مفصلا فلا
نعيده . ثم قيل لا يقال الاتصاف نسبة فلوا اقتضى وجود الموصوف
لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي
مطلق تحقق الطرفين وكذا التحقق في الخارج او الذهن يستدعي
تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى
يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم
تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج
تحقق الموصوف في الخارج من حيث ان الخارج ظرف له فان
معناه كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود

بحيث يصح ان الحكم عند هذا الحكم وفيه بحث لانه قد ادعى اولا
ان اتصاف شيء بصفة يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
وهو لا يقتضي وجود الصفة فيه اتباعا لما ذهب اليه الشارح
من ان الصفة المعدومة في نفس الامر يصح الاتصاف بها في نفس
الامر وكذا الصفة المعدومة في الخارج يصح الاتصاف بها
في الخارج وههنا قد هدم ذلك وصرح بان تحقق الاتصاف في
الخارج يستدعي تحقق الطرفين فيه وكذا تحقق الاتصاف في الذهن
يستدعي تحقق الطرفين فيه فيكون الاتصاف مستدعيا لتحقق
الطرفين في ظرف الاتصاف لا يقال قد ادعى اولا ان الا
تصاف في الخارج مثلا مستدعي وجود الموصوف فيه دون
الصفة وقد حكم ههنا بان تحقق الاتصاف فيه يستدعي وجود الطرفين
وبينهما فرق اذ الخارج في الصورة الاولى ظرف لنفس الاتصاف
لا لوجوده وفي الثانية ظرف لوجوده لانا لا نسلم الفرق بينهما اذ لا
معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ومتحقق هناك
وما ذكر من الفرق بينهما كلام من التحصيل ولو ان بينهما فرقا لا
يندفع السؤال بهذا الجواب اذ لو كان الدعوى ان الاتصاف
في الخارج مستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة واو
رد القائل على ذلك الاتصاف فيه فينبغي فلو اقتضى وجود
الموصوف لاقتضى وجود الصفة لا يمشي الجواب بان تحقق
الاتصاف في الخارج لهذا اذ الكلام في الاتصاف في الخارج
لا في تحقق الاتصاف فيه وبينهما فرق على هذا التقدير
ولا شك ان الامور العقلية البحتة اذا كانت معدومة لا
يمكن اتصاف الموجود بها قيل اقول الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم اتصافا يترتب
عليه الاثار فانه كما لا يمكن الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا

يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم
بذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخييل
الجسم لا ابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخييل
الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخييل الجسم الموجود ابيض
مع انتفاء البياض عنه في الواقع وفيه بحث اما اولا فلان عدم البياض
في الواقع الممكن من اقسام المتصف بالبياض في الواقع ولا يكفي
في اتصاف شيء بصفة فرض تلك الصفة فيه كيف ولو كفى ذلك
في الاتصاف لكان زيد مثلا متصفا بالوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي بل بالحجرية والشجرية وغيرها مما يمكن فرض اتصافه به وعلى هذا
سقط وليس معنى الاتصاف الذهني ذلك معناه ما حققناه غير مرة
على ان الجسم المعدوم ليس جسما كما ان الانسان المعدوم ليس انسانا
على ما عرفت ولا يصح اتصافه بشيء من الصفات حيث هو معدوم
والحق كما مر غير مرة ان الاتصاف انما كان يستدعي وجود الطرفين
في ظرف الاتصاف بالصفة المعدومة غير معقول سواء كانت الصفة
ممكن الوجود او لا والفرق في ذلك بين ان يكون الصفة ممكنة الوجود
او ممتنعه معدومة والشناعة التي تفرق منه في الصفات الممكنة
المعدومة بكون الجسم ابيض بالبياض المعدوم قائمة في الممتنعات
ايضا اذ لا يعقل ان يكون زيد في الخارج وهو اعمى بواسطة ثبوت
العمى له فيه حتى يكون العمى الممتنع الوجود في الخارج ثابتا لزيد فيه
ومعنى الاعمى امر واحد يعبر عنه بالفارسية بكور لا انه ثبت له
العمى كما يتراءى من اللغة فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه الخ
فيه بحث اذ قد عرفت ان ذات الواجب لا يجوز ان تقتضي
وجوده بناء على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يوجد فوجوده غير معلل
بعلة لان علة وجوده ذاته ولا يجوز ايضا ان تقتضي وجوده وجوبه
على تقدير ان يكون وجوبه موجودا في الخارج لانه الشيء ما لم يوجب

كما قرر فراحيه الشي مقدم على ايجابه والحق في الجواب قيل
لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب
كيف ولو كان الذات علة لوجود بها لكانت متقدمة بالوجوب
على وجوده ضرورة تقدم العلة بالوجوب على وجود المعلول ووجوبه
ومفصله انه ح يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الو
جوب اعني يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود
الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او
هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب بمقا ولقائل ان يمنع
تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيته له وان
سلمت استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف وفيه
بحث لو تاخر الاتصاف بالصفة عن وجودها لما تاخر النسبة
عن طرفيها ومنعه غير مفيد لكون وجود الصفة نفسه على
اتصاف الموصوف بها غير معقول اذ الاتصاف نسبة بينهما
بخلاف وجود الصفة وقد صرح فيما كتب على الحاشية انه هو الحق
فان عدم المعلول الاول اما قيل ههنا نكتة وهي ان امكان
الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم
بدون اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس
اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن
ان هذا قول بالامكان بالغير لان ذلك انما يجعل الغير بحيث
يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى
الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما وقال بعض
الفضلاء السر في ذلك ان المعلول الاول اذا اعتبر في ذاته معدوم
ممكن ولا يستلزم عدم الواجب ح بهذه الحيثية وان اعتبر من حيث

ان وجوده

ان وجوده واجب بالعلة فعدمه ممتنع بها ويستلزم لعدمها لكن عدمه
ليس ممكنا بالذات من هذه الحيثية حتى يلزم امكان لازمه
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر
قبل قد مر في تحقيقه كلام ولا باس بان نزيد بيانا فنقول لا ريب
عاقل في ان الاتصاف ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود
في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظ بمعونة المميزة
وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا فقاس بينهما وحصل منه نسبة
القيامية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج
على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا
بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات
والبياض الحال فيه دون البياض القائم بنفسه فانه لا يصح له
مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية
الموضوع من غير مداخلة امر آخر موجود معه في الخارج كقولك زيد
انسان فمطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان
ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين
له كما في قولك السماء فوق الارض فان المصداق منها هو ذاتها
فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات
اعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا
الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس مصحوبا بالبصر فليس
في الخارج ههنا زيد اعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان
العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر
فالمنافاة بينهما بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس في
الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث
انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمنافاة بينهما
يشبه حمل الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون

ذات الموضوع مع آخر مباين له ولذلك ترى الشيخ بوعد الصدق
بان تحدث في الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها
بانها مطابق جهاخ غير بعينه تلك الاشياء المنسوب اليها ومن
قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه
مأول بما ذكرنا او مردود واذا تحققت ما مهدناه لم يبق لك ريبة
في ان اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود
تلك الصفة في طرف الاتصاف والاولى انه مستلزم وجود الموصوف
فيه نعم تاخره عن وجود الموصوف نظر فيه بحث من وجوه منها انا لا نسلم
ان النسبة بين الجسم والبياض القائم به يحصل العقل وحمله
اذ من البين ان البياض والجسم موجودان متغايران ذاتا
ووجودا في الخارج وبينهما علاقة وارتباط فيه لبعضهما تارة
بالقيام وتارة بالحلول وتارة بالاتصاف وان لم يكن عقله
عاقل ولا ذهن ذاهن ثم لما عرفت بان العقل يحكي عن حالهما
في الخارج بكون الجسم متصفا بالبياض هناك فان كانت تلك
الحكاية صادقة كانتا متصفا في الخارج به ولا يكفي في صدق
ذلك وجود الجسم والبياض في الخارج بلا علاقة بينهما فيه
والا لصدق ان الذهن متصف بالبياض في الخارج لوجود
الذهن والبياض كليهما فيه وان لم يكن صادقة كان تلك ماخذ
القول والاغرة به ومنها انا لا نسلم ان مصداق حمل الانسان
على زيد ومناط ذلك خصوصية الموضوع بل مصداق ذلك ومناطه
اتحاد الموضوع مع المحمول ذاتا ووجودا في نفس الامر فان زيد
لما كان عين الانسان في الخارج ومتحدا معه ذاتا ووجودا
يصدق حمله عليه ولهذا صح حمله على كل ما هو كذلك كعمرو وخالد
وان تعدد خصوصية زيد هناك وكذا مصداق الحمل في مثل قولنا
السماء فوق الارض هو اتحاد السماء مع مفهوم فوق الارض

ذاتا

ذاتا ووجودا في نفس الامر حتى لو انقلب الارض بكليتها لم
يصدق في السماء فوقها لا ذات السماء فقط كما حسبه والا
لصدق على التقدير المذكور انها فوق الارض ومن البين انه
ليس كذلك وكذا مصداق الحمل ومناط في مثل زيد اعمى اتحاد
زيد مع مفهوم الاعمى ذاتا ووجودا وكذا الحال في مثل الجسم ابيض
وبالجملة مصداق الحمل ومناط اتحاد الموضوع مع المحمول في
جميع الصور ولا يلزم في شيء من الصور المذكورة ان يكون
الاتصاف بدون الصفة في طرف لانه صح في منع الملازمة
قال بعض الفضلاء مجيبا عن هذا معنى كلام المص على زعم هذا القائل
ان المقدم اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعمه المستدل بل الواقع
هو الفرق بين نفي الامكان ولا امكان المنع وهذا الفرق ليس بمستلزم
لثبوت الامكان فلا يحصل المطلوب فتامل وفيه بحث اذ المتبادر
من متن الكتاب منع الملازمة كما ذكره الشارح وبما ذكره لا
يندفع ايراد الشارح كما لا يخفى   انما يعرضان كلما لذات
يمكن ان يقال وجود لانه قول المص ومعروضا بالغير منهما ممكن على
الظاهر انه قضية مهملة مستعملة في العلم فهي كلية حذف سورها
تخفيفا ومن ثمة قيل مهملات العلوم كليات والكلية تدل
على الانحصار   والا توارد العلتان توارد العلتين غيرهم
وانما يلزم ذلك ان لو كان الواجب علة لوجوده وليس فليس
قيل اثبت فيه بان ما ذكره في قوة التوارد واذ المحذور الذي
يلزم من التوارد وهو الاستغناء عن الشيء والاحتياج اليه
وهذا المحذور بعينه لازم هنا فلا بعد بالمقام في مثل ذلك
بل نقول هذا المنع غير مضر لانه على تقدير كونه عين الذات
لزوم المحذور اظهر وفيه بحث اذ لزوم الاستغناء عن شيء
ولاحتياج اليه فان من الجائز ان يكون الشيء بحيث اذا اخذ

بذاته يجب له امر ويكون لغيره مدخل في ثبوت هذا الامر له كالانسان
فانه في حد ذاته جسم وللحيوان مدخل في ثبوت الجسم له كما حقق
في موضعه فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه هو من هذا القبيل لا بد لنفيه
من دليل على ان ما ذكره ان تم يكون دليلا آخر وبذلك لا يندفع
المنع على الدليل المذكور في الكتاب قوله يعني ما ذكر في الواجب
تقريره هناك انه لو عرض للممتنع الوجوب بالغير يلزم كونه
موجودا ومعدوما معا ولو عرض له الامتناع بالغير يلزم توارد
العلتين اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو
عدم ذلك الممتنع ولا يذهب عليك ان التوارد انما يلزم
لو كان الممتنع علة لامتناعه وهو ممنوع والسند ما ذكرناه في صدر
المبحث قيل قد سبق الجواب عنه بمنع الاعتراض الذي اشار اليه
بانه ذكر في صدر المبحث هو ان الممتنع لذاته شيء فليس الامتناع
معللا بذاته ونحن بعد الجواب عنه على ما في السند تبرعا نقول
لا شك ان الامتناع وصف الممتنع فاما ان يكون معللا بذاته
او عين ذاته والاول يوجب التوارد والثاني يستلزم
ان يكون لذات ولا ذات له وفيه بحث اما اولا فلان
الامتناع اذا كان وصفا للممتنع بلا شك فكيف يتصور ان
يكون عينه واما ثانيا فلعدم انحصار وصف الشيء في القسمين
المذكورين وهو ظ واما ثالثا فان الامتناع انما يحتاج الى
علة لو كان امرا واقعيا في نفس الامر اما اذا كان امرا عقليا
انتزاعيا فلا يحتاج اليه فان مبدء الاشتقاق قد يكون امرا
واقعيا في نفس الامر اما اذا كان امرا عقليا انتزاعيا فلا
يحتاج اليه فان مبدا الاشتقاق قد يكون امرا واقعيا في
نفس الامر كالسواد للاسود والحركة للمتحرك وقد يكون امرا
عقليا انتزاعيا غير واقع في نفس الامر كالوجود للموجود والا

مكان

مكان للممكن والامتناع للممتنع واشار بالجواب السابق الى ما
نقلنا عنه آنفا من ان ما ذكره في قوة التوارد وقد مر ان هذا
الجواب لا يكون صوابا وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير قيل ان فظاهر ان مراده
انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان ومثل هذا المسامحة ليس
عزيزا في كلامهم وفيه بحث لاحتمال ان يكون انتفاء ذلك الغير
محالا مستلزما لمحال اخر وهو ارتفاع الامكان عن الممكن واقول
لك ان تقول كما ان الواجب بالذات ما اذا اعتبر بذاته مع
عدم التفات الى شيء آخر كان نسبة الوجود اليه بالوجوب والواجب
بالغير ما اذا اعتبر منسوبا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر
عن الغير رتب الوجود اليه وحده ارتفع الوجوب وكانت
النسبة بالامكان كذلك الممكن بالذات ما اذا اعتبر بذاته مع عدم
التفات الى شيء اخر كان نسبة الوجود اليه بالامكان والممكن
بالغير ما اذا اعتبر منسوبا الى غيره كان كذلك واذا قطع النظر
عن ذلك الغير عند نسبة الوجود اليه الى نسبة الوجود اليه نفسه
لا اليه منسوبا الى غيره ارتفع الامكان اذ الثابت منسوبا
الى الغير لا يثبت مع ترك المقايسة لكن الامكان ثابت للممكن
اذا اعتبر بذاته والا يلزم الانقلاب وعلى هذا يسقط النظر
كما لا يخفى قيل من البين انه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع
ما بالقياس اليه في الواقع مثل لا يلزم من قطع النظر عن ابن زيد
ارتفاع الابوة عن زيد في الواقع قول اذ الثابت بالقياس
الى الغير في نفس الامر لا يثبت مع ترك المقايسة قلنا الثابت
بالغير في نفس الامر لا يرتفع بحسب نفس الامر مع ترك المقايسة
وهو ظ كما مر في المثال نعم انما يلزم ارتفاعه على فرض انتفاء ذلك
الغير لا بمجرد قطع النظر عنه لا يقال اذا قطع النظر عن الغير لا يكون

ما بالقياس اليه بحسب ملاحظة العقل ثانيا في نفسه لا امكان مع قطع
النظر عن الغير بحسب هذا النظر فيتحقق الوجوب او الامتناع لانا
نقول اذا قطع النظر عن الغير لا يكون واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا
بحسب هذا النظر كما ان الماهية من حيث هي لا يكون واحدا ولا كثيرا
ولا موجودا ولا معدوما مع ان ما ذكره المحشي انما يتمشى صورته اذا
اريد بالامكان بالغير الامكان بالقياس الى الغير اما اذا اريد به ان يقتضي
الغير يساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا مجال لما قرره
وهو ظاهر وفيه بحث اذ ما ذكره المحشي لا يتوقف على ارتفاع الامكان
في الواقع حتى يرد عليه ان لا يرتفع بقطع النظر عن علته بل يكفي
فيه انه غير عارض للمفهوم عند اخذه بذاته بلا اخذ امر آخر معه و
ذلك لان تقسيمه الى الاقسام الثلثة بحسب حاله عند نسبة الوجود
اليه نفس ذاته لا عند نسبة الوجود اليه نفس الامر او نسبة الوجود
اليه نفس الامر اما الوجوب او الامتناع ليس الا بناء على امتناع
خلوه عن الوجود والعدم فيها فان كان موجودا كان نسبة الوجود
اليه بالوجوب وان كان معدوما كان نسبته اليه بالامتناع
كما حقق في موضعه ولما نسب الوجود اليه في هذه المرتبة وهو
في حد ذاته فيها عارية عن جميع ما بالغير لم يثبت وعلى ما يقرر من ان
الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون عاريا عن الامكان
على تقدير ان يكون بالغير كما انه عار عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير هناك فيها فهو اذن عند نسبة الوجود اليه في هذه المرتبة
اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فيلزم الانقلاب
والا توارد علتان على معلول واحد شخصي قيل لم لا يجوز
ان يكون استقلال الذات في عليته لا استقرار بل اصل عليته
مشروطا باستقرار الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة
بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما في

اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا
اجتمع عدة منها لم يبق استقلال لاحاد فان قيل لم لا يكون ممكنا ذاتيا
لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط استفاء الغير واخرى الى
الغير فلا انحلال للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات او ممتنعا بالذات وقد
تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال استفاء الغير
شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه
متحقق سواء وجد الغير او انتفى نسبته الى وجوده وعدمه على
سواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجود
او عدما مدخل في علية الامكان الذات مطلقا علة تامة فلا
يكون علية الذات مشروطا بعدمه وهو ظاهر والا فلا يكون ممكنا
بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الا
عدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله
وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها
ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان
اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري
العدم لذاته فهو اعم ان يكون استفاء الضرورية الذاتية معللا
لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون استفاء الضرورة معلولا للغير
لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع
لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي
النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة
الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون استفاء الضرورة الذاتية
عن الطرفين اختل حصر المواد في الثلث اذ مهر بكنا الشيء
اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له
كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الا ان اشتمين ولا اشتك

فى تجويز العقل ان يكون سلب التغير ويش معلولا للغير ومن بهنا يعلم
انه يمكن ان يمنع الاجتماع لعدم توارد العلتين اذ لم يثبت كون
الذات علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان الامكان معلولا للغير
لكان هو بحسب ذاته جائز ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته مستلزم للتنافي محض والنقض يكون على تقدير عدم التاثير الغير
فيه واجبا بذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما محال لان سلب
تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا
بذاته او ممتنعا بذاته وفيه بحث اما اولا فلان السؤال ساقط
ابتناء على ان المنقسم الى هذه الاقسام الثلثة هو المفهوم الماخوذ
بذاته من غير اخذ امر اخر معه فهو في هذه المرتبة اذا نسب الوجود
اليه فاما ان يجب له او يمتنع او لا هذا ولا ذاك فهذه الاحوال الثلثة
حاصل المفهوم منه في هذه المرتبة ولا خفاء في ان الحال التي يكون له في
هذه المرتبة لا يكون لغيره مدخل فيه فان كان للغير مدخل في امكان شيء
فهو في مرتبة اخرى فهو في هذه المرتبة ان كان واجبا او ممتنعا يلزم
الانقلاب وان كان ممكنا يلزم تحصيل الحاصل وان يكون له امكان
وهو غير معقول كما قرره الشارح واما ثانيا فلان ما ذهب اليه المحقق
من ان العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه باطل قطعا
لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد افراده
ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كان علة تامة لعدم المركب لزم
ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر
المعلول عند تكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب يتحقق عدم
احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق معلوله وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء
اخر منه يتحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق انتفى فلو كان علة
تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى بلف

واذا ارتفع عدم احد الاجزاء بوجود واحد منها يلزم ارتفاع
عدم المركب وذلك بوجود المركب واذا ارتفع عدم احد الاجزاء
بوجود واحد اخر مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى
وذلك بوجوده مرة ثانية مع حاله اما ثالثا فلان الملازمة المدلول
عليها بقوله لو كان الامكان معلولا للغير لكان الامكان معلولا
لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته ممنوعة ولم لا يجوز ان يمتنع كونه واجبا
او ممتنعا ذاتيا لا بد لمنع ذلك من دليل ثم قيل ولا اشتباه
ان المصنف بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا
بغيره مع انه ليس كذلك بحسب الذات يمكن ان يحتمل ذلك فلا يجوز
في الامكان بان يكون بشرط كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه
ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود
العلة او المعلول او انتفائها واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا
ولا خفاء في استقرار الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يوجد
بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته لو لم يكن ممكنا في ذاته
لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت
اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن لكونه مبدأ له زيد
مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان
بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الواجب بالغير
والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات
هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته ومع هذا الاعتبار
وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية
يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيده به
وهو غير واجب بذاته فما هو واجب لذاته لم يصر ممكنا بالغير
بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بغيره فان الممكن الماخوذ

٤٧

مع وجود العلة مثلا يجب وجوده وهو ممكن بالنظر الى
ذاته فقد صار نقيضا هو ممكن بذاته واجبا بغيره وفيه بحث اذ
نفي المص ولا ممكن بالغير يدل على انحصار الممكن بالغير مطلقا وهو
حق كما بيناه لا على انحصار قسم منه وهو ممكن بالغير يكون ذلك الممكن
بلا هذا الغير واجبا او ممتنعا كما حمل هذا القائل عليه الكلام فقط
والحق انه ان اريد الامكان بالغير ما اعلم ان الشارح لما
فسر الوجوب بالذات باقتضاء الذات وجوده فسر الوجوب
بالغير باقتضاء الغير الوجود وفسر الامكان بالغير قياسا عليه بعدم
اقتضاء الغير الوجود ولا العدم وبنى على هذا تجويز الممكن بالغير
معترضا على قول المص ولا ممكن بالغير والحق كما سمعت غير
مرة ان الوجوب بالذات كون الشيء بحيث اذا اخذ بذاته
من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والوجوب بالغير كونه
بحيث اذا اخذ مع غيره يجب له ذلك وسيشير المص الى
هذا المعنى بقوله وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر
اليهما اعني الماهية وعلتها غيبتهما بالغير وتفسير الامكان بالغير
قياسا عليه هو كون الشيء بحيث اذا اخذ مع غيره لا يجب له الوجود
ولا العدم ولا يخفى انه لا بد ان يكون للغير مدخل ما في المأخوذ معه
والا لكان الغير اجنبيا وذلك لا مرجحا لا اخذ الغير او لم يوخذ
اذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون شيء من المفهومات ممكنا
بالغير اما الواجب بالذات فلانه اذا اخذ الواجب بالذات مع
وجود غيره ولم يجب له الوجود كان ذلك الغير مانعا منه فيكون
عدمه وهو ارتفاع المانع علة له في الجملة واذا اخذ مع عدم الغير
ولم يجب له الوجود كان وجود الغير علة لوجوده بوجه ما هف
واما الممتنع بالذات فلمثل ما ذكرنا في الواجب واما الممكن بالذات
فلانه لو كان ممكنا بالغير لكان للغير دخل في امكانه فلا يكون في حد

ذاته بلا اخذ غيره معه ممكنا هو في هذه المرتبة عند نسبة الوجود
اليه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات فلا يصير ممكنا بالغير
لما عرفت آنفا وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم
بالنظر اليهما قيل فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجود بشرط
الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات
ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلوا
عنه بعضه فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير
وهو منافي قوله ومعروضهما بالغير منها ممكن فلا بد من تخصيص
ما بالغير بالسابق اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه للامكان
والثاني لظهر كيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير وظاهر انه ليس
بالذات يلزم الواسطة بين الذاتي والغيري وفيه بحث
لان ما ذكره المص ههنا ليس اشارة الى الوجوب بشرط المحمول
كما حسبه بل اشارة الى كيفية عروض الوجوب بالغير والى ان
معروضهما ذا ومعروض الامكان ما ذا والتنبيه انهما مختلفان ويكون
ذلك توطئة لقوله ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري
فان الوجوب بالغير يعرض عند نسبة الموجود الى المفهوم الما
خوذ مع علته بخلاف الامكان فانه يعرض عند نسبة الوجود الى
المفهوم المأخوذ بذاته من غير اخذ امر آخر معه فيكون عروضه
عند عدم اخذ العلة مع المفهوم فمعروض الامكان هو نفس
ذات الشيء من غير اخذ علته معه ومعروض الوجوب بالغير
هو ذات الشيء المأخوذ مع علته معنى ان الامكان
انما يعرض الخ لا يخفى على المنصف ان هذا التفسير لا يلائم ما ذكره
المص ههنا اذ ليس فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا
الى انقسام الوجوب الى الوجوب السابق واللاحق وسيشير
المص اليهما بعد ذلك هذا مخالف لما تقرر قبل هذا هو

الحق لاما تقرر عند المتاخرين من ان وجود شيء لاخر في الخارج لا
يقتضي وجود الثابت فيه لان وجود شيء لاخر نسبة بينهما فكيف
يكون في الخارج ولا يكون احد طرفيها فيه وقد نقلنا الحواشي السابقة
من كتاب التحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون
موجودا لشيء وقد نص الشيخ في الهيات الشفا بذلك وقد
بلغ الي ممن سمع عن العلامة المحقق الشريف قدس سره ان النسبة
في الخارج بدون احد طرفيها فيه وان كانت مستبعدة غاية لا
ستبعاد لكننا نضطر الى التزام ذلك حيث نعلم قطعا ان مثل قولك
زيد اعمى في الخارج صادق ومعنى الاعمى ما ثبت له العمى ولا شك ان
العمى معدوم في الخارج والجواب ما حققناه من ان ليس معنى الا
عمى ما ثبت له العمى كما حسبه ارباب اللغة بل معناه امر ليس فيه
هذا التفصيل ويعبر عنه بالفارسية بكور قال بعض الفضلاء لا يقال
في هذا مخالف لما اشتهر في السنة القوم من ان ثبوت شيء لشيء
في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج دون ثبوت الثابت
بل يجوز ذلك مع امتناع الثابت اذ لا شك ان الثبوت هو
الوجود فاذا لم يلزم وجود الثابت في ثبوته لغيره بل جاز مع
امتناعه لم يلزم من امكان وجود الصفة لغيره امكان وجودها
في نفسها لانا نقول ليس المراد بما ذكر الوجود الحقيقي بل الوجود
الانضمامي وكلامنا في الموجود الحقيقي وكل موجود لغيره وجود
احقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما
موجودان في حد ذاته بلا ارتياب وفيه بحث لانهم قد ادعوا
ان العمى الممتنع الوجود في الخارج مثلا ثابت لزيد فيه كما ثبت
الحركة في الخارج ولم يريدوا بالثبوت الا المعنى الذي هو المعنى
بالوجود وليس الكلام الا في هذا المعنى ولم يقسم هذا المعنى الى
الحقيقي وغير الحقيقي فان اراد بالوجود الغير الحقيقي الرابط

من السبيل هذا المعنى فهو فرع الطرفين كما بيناه وان اراد معنى
آخر فلا بد من تنبيه ليبين حاله ما يكون ممكن الوجود لشيء
آخر على انحو كان لو كان معنى الحلول على نحوين احدهما حلول مثل
حلول الاعراض والصور والثاني نحو آخر لاستقام هذا الجواب
لكن ذلك غير ظاهر بل الظاهر انه لو كان لغير الاعراض والصور حلول له
على نحو حلولهما يقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
غيرهم او كما ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى
المؤثر كذلك العلم بافتقاره الى المؤثر يستلزم العلم بامكان
ضرورة ان المفتقر الى المؤثر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فلو اقتضى
استلزام العلم المذكور العلية كما ادعاه يلزم ان يكون الافتقار
علة للامكان ايضا فيكون كل منهما علة للآخر ممتنع قيل قد ذكر الشارح
ذلك واجاب عنه بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم
بوجود علة معينة بل علة وجود علة ما وبان يكون الامكان معلول
الافتقار ظاهر البطلان وفيه بحث اذ لا نسلم ان ما ذكره الشارح
ذلك كيف ولو كان كذلك لصح ان يجاب عن ذلك بما اجاب
الشارح به عما ذكره ولا اختيار في عدم صحته واما ان كون الامكان
معلول الافتقار ظاهر البطلان فلا يقتضي صحة هذا الاستدلال
بل يصح ان يجعل وجها آخر دالا على بطلان الاستدلال المذكور
اذ صحة هذا الاستدلال يقتضي ان يكون الافتقار علة للامكان
كما عرفته انما فلو كانت العلية المذكورة ظاهر البطلان كان الاستدلال
المذكور باطلا قطعا قال بعض الفضلاء اعترض على الدليل
المذكور بانا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم الجزئين
معا بوجود الجزم بعدم جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكر من الدليل
يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد في هذه الصورة علة مستقلة
لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في هذه الصورة

الانعدام الحوادث معا واجيب بان العلم بالمعلول المعين
قيل ان اراد ان استلزامه للعلم بالعلة المستقلة المعينة
ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فمسلم لكنه لا يجدي نفع المطلوب
لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم
بالعلة المعينة فيكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شي
من المعلولات يستلزم العلم بالعلة المعينة فلمانع ان يمنعه
الى ان يقوم عليه الدليل وفيه بحث اذ لو كان الامكان من هذا
القبيل لكان الافتقار علة للامكان وهو ضروري البطلان
كما نص عليه الشارح قوله ولذلك نراها نجزم بصدور
الخشب قيل انه يدل على انه اذا ذكر في طبعها ان حدوث الصورت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب اذ
لو جاز عندنا ترجح احد المتساويين بدون مرجح يجوز وجود ذلك
الصورت بدون الخشب بل بدون المقتضي مطلقا فلم يستلزم
الصورت عندنا وجود الخشب فلم ينفي وعورض بان
الامكان اراد بالمعارضة الاتيان بنظير ما اتى به الخصم من الدليل
لا المعارضة بحسب الاصطلاح لانه لا يدل على نقيض دعوى
المص لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن قيل
هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح
على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان
ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات الممكن
اولوية ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في جواز اقتضاء
الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر فيقول
الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه كذلك لا ولوية على سبيل
الاولوية بهذا الى حيث ينقطع الاعتبار بجواز رجحان الطرف
المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي

اقتضا

اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح في كل
مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا
ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل فيه اقول
في اثبات هذا المطلب مقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضي
مرجوحية الطرف الاخر للتضايف بين راجحية والمرجوحية ومرجوحية
الطبقات يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه
يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر
فيه بحث اذ وقوع احد الطرفين الممكن يستلزم رجحانه على
الطرف الاخر فلو كان مقتضى ذاته رجحان الطرف الاخر لكان
وقوع هذا الطرف منافيا لمقتضاه سواء كان اقتضاؤه للر
جحان واجبا او راجحا اذ على كل واحد من التقديرين لو وقع
الطرف الاخر لزم تخلف الرجحان الذي هو مقتضى الذات
عنها فيكون وقوعه محالا بالنظر الى الذات المذكور واذا
كان وقوعه بالنظر اليها محالا كان جواز وقوعه بالنظر اليها ايضا
محالا لان امكان المحال محال نعم يرد على الدليل المذكور انه انما
يلزم المنافات مع مقتضى الذات اذا فسر الاولوية احد الطرفين
نظرا الى الذات بكون احد الطرفين راجحا على الاخر رجحانا ناشيا
عن الذات اي يكون الذات مقتضيا للرجحان وعلة مستلزمة
له كما فسره الشارح اما اذا فسرت بكون احد الطرفين انسب
والیق بذات الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاء الرجحان
احدهما ومنع من طريان الاخر فلا يلزم المنافات مع مقتضى
الذات كما لا يخفى ثم الظاهر ان مراد القوم نفي الاولوية بالمعنى
الذي ذكرنا اما اولا فلان مقصودهم نفي قسم من الممكن غير
محتاج الى موجد لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع تع اذ
لو لم ينتف هذا القسم لم يتم دليل اثباته تع وليس لا ولي احد

طرفيه على تفسير الشارح قسما من الممكن لان الذات المقتضية
لرجحان احد الطرفين مانع من طريان الطرف الآخر لكونه منافيا
لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلانه كما ان الواجب والممتنع
ما يجب الوجود والعدم بالقياس الى نفسه لا ما يقتضي وجوب
احدهما والممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالقياس الى نفسه لا ما
يقتضي تساويهما بالقياس اليه كما عرفت كذلك الامر في ان احد
طرفيه ما يكون احد الطرفين اعني الوجود والعدم راجحا بالنسبة
الى نفسه لا ما يقتضي رجحانه قيل محصل ما ذكره ان المعروض
كون احد طرفيه اولى على هذا التفسير واجب ليس يمكن بناء
على اعتبار هذا القسم من الممكن ولا شك ان المعنى الذي فسره
ايضا يبطل بالدليل الدال على ان لا يكون هذا المفروض ممكنا
فيلزم ان لا يكون ممكنا لانه اذا كان احد الطرفين اولى لذاته
كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته فيكون ممتنعا بالنظر
الى ذاته ضرورة امتناع ترجح المرجوح فيكون الطرف الاولى
واجبا بالنظر الى ذاته فكيف فالمفروض على تفسيره لا يكون
ممكنا بحسب الواقع ممكنا لا يمنع في تفسيره بذلك لا قدح في
تفسير الشارح [illegible] نعم انه لو لوحظ الجواب بتقرير السؤال
لم يتوجه شيء من الاسولة وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان محصل
ما ذكره ذلك بل محصله ان هذا القسم اعني المفروض احد طرفيه
اولى على تفسيره الشارح ليس من اقسام الممكن بل هو اما واجب
او ممتنع بناء على امتناع احد طرفيه في الواقع لا بناء على اعتبار
هذا القسم كما حسب واما ثانيا فلان الاولى احد طرفيه بتفسير
المحشي هو ممكن يكون احد طرفيه انسب والبق به لا يبطل بالدليل
المذكور اصلا قوله اذ لو كان احد الطرفين اولى لذاته
كان الطرف الآخر مرجوحا بالنظر الى ذاته مم لكن الاولى بهذا التفسير

بمعنى المناسب اللائق والمرجوح المقابل له بمعنى غير اللائق ولا
يتفرع عليه قوله فيكون ممتنعا اذ لا امر الغير اللائق لشيء لا يجب ان
يكون ممتنع الحصول له اذ اكثر ما يتصف الاشياء بصفات غير لائقة
بها ولم يقم دليل آخر على استحالة فالمفروض اولى احد طرفيه بهذا التفسير
لا يلزم ان يكون واجبا او ممتنعا بخلافه بتفسير الشارح فانه يلزم ان
يكون احدهما في الواقع ولهذا حكم المحشي بان اولى احد طرفيه بتفسير
الشارح ليس قسما من الممكن ولم يحكم انه بتفسيره ليس قسما منه بل دل
على ان يكون قسما منه ثم قيل قوله فكما ان الواجب والممتنع ما يجب له
الوجود والعدم بالقياس الى نفسه مدخول فانا نقول يجب ان
الواجب والممتنع لا يقتضيان الوجوب والامتناع لكن لا نم
ان الممكن ليس مقتضيا للتساوي بالقياس اليه كيف لا ولا امكان
لو لم يكن معلولا لذات الممكن لكان معلولا لغيره فيلزم الامكان
الغيري وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لو كان مقتضيا لتساوي
طرفيه بالقياس اليه لذاته لم يجز رجحان احدهما بالغير اوح يلزم
تخلف مقتضى الذات وهو تساوي الطرفين عنها والمعنى تساوي
الطرفين بالقياس الى الممكن انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي
تساوي الطرفين بالقياس اليه كما حسب واما ثانيا فلان ما ذكره
في بيان علية الممكن يجري في الواجب بان يقال لو لم يكن الوجوب
معلولا لذاته لكان معلولا لغيره فيلزم الوجوب الغيري وكذا في
الممتنع ايضا بان يقال لو لم يكن الامتناع لذات الممتنع لكان معلولا
لغيره فيلزم الامتناع الغيري فلو صح ما ذكره لكان الواجب علة
لوجوبه والممتنع علة لامتناعه وقد تبين بطلان ذلك وقد تعلم
انهما ليسا علة للوجوب والامتناع وما قيل من ان الواجب
ما قيل لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود
من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود

ذ ذكر لا ينافي الواسطة في اللزوم وفيه بحث اذ لو كان معناه ذلك
لما صح الحكم بالتلازم انما يكون كل شيء واجبا بهذا المعنى بناء على انه يستلزم
للوجود وحده بمساواة النسبة مع الوجود فالاول ان كان قيل
يرد عليه مثلا ما اورد على الوجه الذي اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف
المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب
بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضا له على سبيل الا
ولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح
راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي الامكان بل هو تحقيقه وانه يرد
على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز
ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذلك
الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون ذلك
الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى واولوية تلك الاولوية
لا حيث يسقط لاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات
جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين
يكفي في وقوع الاولوية اذ لم تثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه
اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا
كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية وانما يستحيل اذا كان على سبيل
الوجوب وفيه بحث اذ قوله لا استحالة في جواز زوال مقتضى
الذات اذا كان اقتضاؤه على سبيل الاولوية في حيز المنع لان
تخلف المعلول عن العلة على هذا التقدير لازم بيان ذلك
ان الذات اذا اقتضى وجوب او اولوية احد الطرفين كان وجوب
او اولوية احدهما معلولا لها واذا اقتضى اولوية اولوية احد الطرفين
كان اولوية اولوية احدهما معلولا لها ووقوع الطرف الاخر يستلزم
ترجح اولويته فلم يبق اولوية الطرف الاول واجبا ولا راجحا اولى
فيلزم تخلف معلول الذات وهو اولوية الاولوية المذكورة ههنا

لكن

لكن المعلول اللازم للعلة المقتضية له الكافية فيه الذي فيما بني الكلام
في هذا المقام عليها سواء كان المعلول وجوب امر او اولويته اذ ظهر ما
فاذا تخلف عنها لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو خلف فيكون
وقوع الراجح الطرف الاخر محالا فيكون امكان وقوعه ايضا محالا
لان امكان المحال محال اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لا يلزم من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح لا يلزم
من عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات
الممكن ان يكون ذات الممكن مقتضيا لعدم السبب المذكور لجواز
ان يكون السبب المذكور يابى عن اجتماعه مع ذات الممكن وذات
الممكن لا يابى عن اجتماعه معه ولا يلزم ح عدم امكان ما فرضناه ممكنا
فيجوز ان يزول انما يلزم زوال مقتضى الذات ان لو كان الذات
مقتضيا لرجحان احد الطرفين اما اذا كان احد الطرفين انسب والبق
به من غيره بان يكون له اقتضاء لرجحان كما مرت الاشارة اليه انفا
فلم يلزم ع بلزوم ترجح احد المتساويين ان اراد به وقوع
الطرف الراجح ولا وقوعه ولا يخفى ان امكان وقوعه وعدم و
قوعه مع الرجحان وكذا فرض وقوعه معه تارة وعدم وقوعه
اخرى لا يوجب تساويهما على تقدير وقوع الطرف الراجح
بمجرد الرجحان نعم لو كان عدم وقوعه بمجرد الرجحان ايضا يلزم
تساويهما وهو غير لازم لجواز ان يكون عدم وقوعه بسبب لا
يقال ح يكون لعدم ذلك السبب مدخل في وقوع الطرف الراجح
الذي فرض وقوعه بمجرد الرجحان لئلا يرجع هذا الدليل الى الدليل
الاول قيل لا يخفى ان كلام الشارح ههنا دال على ان مراده بالمتساويين
وبين وقوعه في وقت ولا وقوعه في الوقت الاخر ولذلك
قال وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن
وقوعه بمجرد الرجحان وحينئذ البين انه لو كان وقوعه في بعض

اوقات المرجح دون بعض لمجرد الرجحان مع انه يتحقق في جميع
اوقاته لزم ترجح احد المتساويين وما ترهم من جواز ان يكون عدم
وقوعه لسبب غير متحد اصلا اذ على هذا التقدير لا يكون وقوعه لمجرد
الرجحان وقد فرضناه كذلك حقق تقديم ما ذكره الشارح من غير
رجوع الى الدليل الاول وفيه بحث اذ لا نسلم انه لو كان وقوع الطرف
المرجوح لسبب لا يكون وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان اذ لم
لا يجوز ان يكون وقوع الطرف الراجح لمجرد الرجحان ووقوع
الطرف المرجوح لسبب فان قيل ثبت ما في لعدم هذا السبب
مدخل في وقوع الطرف الراجح فلم يكن وقوعه لمجرد الرجحان
رجع الى الدليل الاول وان لم يثبت بذلك الملازمة وليت
شعري باي اي منافاة بين ما ذكره المحشي فانه هذه الحاشية
من ان الشارح اراد بالمتساويين وقوع الطرف الراجح ولا
وقوعه وبين ما استلزم عليه من ان المتساويين هو وقوعه في
وقت وعدم وقوعه في الوقت الآخر اليس اذا كان كذلك
كان المتساويان هما وقوع الطرف الراجح لا وقوعه فما وجه
هذا الاستدراك لقائل ان يقول ما جوزتم هذا
الكلام ضعيف جدا اذ لا يلزم من تجويز وقوع احد طرفي
الممكن لعدم شيء تجويز وقوع كل واحد منهما كيف ولكل طرف
سبب مناسب له لا يجوز وقوعه بغيره ثم ان القوم لم يكتفوا
في اثبات الصانع بان وجود الممكن يحتاج الى مرجح لوروده
اعتراض بان ذلك المرجح لم لا يجوز ان يكون عدميا بل احتجوا الى
ذلك ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا قال الشيخ
في الهيات الشفاء وبالجملة فانما يصير احد الامرين اي الوجود
والعدم واجبا له اي للممكن لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي
فبعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة

للمعنى الوجودي قيل هذا لا يفيد له في هذا المقام اذ المفروض
ان الوجود رائح بالنظر الى ذات الممكن فلا حاجة الى المرجح وما
ذكره من ان مرجح الوجود يجب ان يكون موجودا وفيه بحث والتباس
اما لا التباس فلان المفروض ان يكون لا مر الخارج عن ذات
الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف
المرجوح وبنى الشارح على جواز ذلك جواز كون الطرف الراجح
هو الوجود ويتم الدليل عدم سبب العدم ويوجد الممكن من غير
حاجة الى مؤثر لما ذكره واما البحث فلان المحشي منع استلزام
ذلك الجواز بهذا واستدعا نقل عن الشيخ من ان مرجح الوجود
يجب ان يكون موجودا فلا يجوز ان يكون عدم سبب العدم هي
منع لاولوية علة له فالاولى ان يجاب اما قال بعض
الفضلاء بل سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجوز ان يقع
بالنظر الى الغير وكان هذا القائل لم يسمع ان الامكان بالغير غير
متحقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن وعدم
الامتناع بالنظر اليه على معنى ان لا يكون ذلك الامتناع مستندا
اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن
امكان تلك الاولوية اطلاقا حتى يلزم امكان زوال الاولوية
الناشية عن الذات اذ زوال تلك الاولوية موقوف على وقوع
اولوية الطرف الآخر الحاصل من علة فاذا لم يمكن اولوية الطرف
الآخر لم يلزم امكان زوال تلك الاولوية الموقوف على وقوع هذا
الاولوية الحاصلة من اصله لان انعدام المعلولات
ام لا يلزم من استناد انعدام المعلولات الى انعدام عللها
ان يكون سبب العدم عدميا لان ارتفاع المانع قد يعد من اسباب
الوجود فاذا فرض عدم علة الوجود ووجود المانع كان سبب
العدم وجوديا لعلا يلزم المستقبل اللازم من عدم لانتهاء

الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض
اوقات المرجح دون بعض الى مرجح اخر ثم على فرض وقوعه في بعض
ذلك البعض دون بعض اخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا
وقوعه في جزء من احد اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر يزيد
مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير بأسرها في الواقع
حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك
ظ ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات المذكورة امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه ح لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول
على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على
بعض والاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يمكن وقوعه تارة وحده اخرى
ولو امكنا ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدمه كفاية ما فرض
كافيا وهما محالان فهكذا المقدم لاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظ وفيه بحث من وجوه
منها ان المحوج الى المرجح الثاني ليس فرض وقوعه في بعض اوقات
وجود المرجح الاول دون بعض حتى لو لم نفرض ذلك لم يكن محتاجا
اليه ولا وقوعه بالفعل في بعض اوقاته دون البعض حتى لو وقع
في جميع اوقاته لم يحتج اليه بل المحوج الى المرجح الثاني هو وقوعه
مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا الحكم في سائر
المرجحات فاذن يستلزم وقوعه جميع هذه المرجحات الغير
المتناهية فرضا ومنها انه لا يلزم من عدم توقف بعض هذه المرجحات
على بعض آخر ترتبها اذ الترتيب ليس منحصرا في التوقف وجه
التي يثبت مما هو ان المرجح الثاني مرجح لوقوع الطرف الاول
مع المرجح الاول والثالث مرجح لوقوعه مع المرجح الثاني وهكذا
ويلحقه وجوب آخر فان قلت قد سبق انه لا يتصور تعدد امكان

الوجود بالقياس الى ذات واحدة وههنا جوز تعدد الوجوب
بالقياس الممكن حيث قسم الوجوب الى الوجوب السابق و
الوجوب اللاحق فما الفرق بينهما قلت كما انه لا يجوز تعدد
امكان الوجود بالقياس الى شئ واحد لا يجوز تعدد وجوب
الوجود بالقياس اليه وتجويز الوجوبين للممكن بناء على انهما ليسا
بالقياس الى شئ واحد بالحقيقة اذ الواجب بالوجوب السابق
هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق بشرط اتصافه
به على قياس ما ذكرنا المشروطة الوصف ولهذا اذا اخذ موضوع
الفعلية مطلقا من غير تقييده بالشرط المذكور ارتفع الوجوب
اللاحق وكان قول المص ووجوب الفعلية تقارنه جواز العدم
اشارة الى هذا المعنى قيل قوله وتجويز الوجوبين للممكن بناء على
انهما ليسا بالقياس الى شئ واحد غير تام لجواز ان يكون الموضوع
في الوجوب بشرط المحمول هو الممكن ويكون القيد شرطا للوجوب
كيف ولو كان الامر على ما ذكره لم يكن معروض الوجوب والامكان
واحدا وهو خلاف ما صرح به المص من قوله ويلحقه وجوب آخر وفيه
بحث لانه ان اراد بكون القيد شرطا لوجوب الممكن ان الوجوب
يعرض للممكن المقيد فيرجع ذلك الى ما ذكره المحشي من انما الواجب
بالوجوب اللاحق هو الممكن بشرط اتصافه بالمحمول وان اراد به انه
يعرض لذات الممكن وحده في زمان القيد فيه وعليه ان المحمول
لا يلزم ان يكون ضروريا لذات الموضوع وحده في زمان القيد
فيرد عليه ان المحمول لا يلتزم من لازمته مثلا ذات الانسان وحده
لا يجب له الكتابة اصلا لا في زمان الكتابة ولا في زمان عدمها
وما لم يقيد ذات الانسان بعد لا يجب له الكتابة فلو كان
معنى الوجوب اللاحق هذا لم يكن لازما للقضية الفعلية
بحث وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه ليبان من حاله ثم معروض

لامكان والوجوب بشرط المحمول واحد بالذات لا بحسب القيود
والحيثيات وبهذا القدر يكفي في الحكم بان الممكن لمحققه وجوبكاان
وحدة ذات لاب ولاس يكفي في الحكم بان لمحققه ابوه ولا ينافي
ذلك كون عروض لابوة لها من حيثية اخرى بكون قوله وليس
وجوبا لفعليات لازما لمهية الممكن تكرارا غير مع وانما يلزم التكرار
اذا فسر قول المصنف وجوب الفعليات تقارنه جواز العدم
وقوله وليس ملازم بما فسره الشارح اما اذا فسر الاول بما اشرنا
اليه في الحاشية السابقة والثاني بان جواز العدم ليس لازما لكل
فعلية فلا تكرار اصلا وتفصيل ذلك ان وجوب الفعليات
بكون بشرط اتصاف الموضوع بالمحمول واذا نسب المحمول الى
الموضوع مجردا عن الشرط المذكور ارتفع الوجوب اللهم الا اذا
كانت الفعلية في مادة الضرورة الذاتية بان لا يرتفع الوجوب
لا لان الفعلية لا تقتضي ذلك بل لخصوصية المادة فيقارن
وجوب الفعليات جواز عدم الوجوب بالقياس الى الذات
مجردا عن الشرط المذكور وبه لا اشعار لكلامه بان المراد وجوب
وجوب الوجود لاما هو اعم ولا حاجة الى تخصيص البحث بالممكنات
ليندفع النقض بقولنا الواجب لذاته موجود فان مقارنة
جواز عدم الوجوب لوجوب الفعليات لا يستلزم عدم الو
جوب في كل مادة فان قلت معنى قوله وجوب الفعليات
يقارن جواز العدم هو ان وجوب كل فعلية يقارن ذلك
لان الجمع المعرف باللام مستغرق لكل فرد قلت لا خلاف في
ان الجمع المعرف باللام لا يجب حمله على الاستغراق انما الخلاف
في انه اذا حمل عليه هل المراد كل فرد او كل جمع من الافراد قال صاحب
المطول ثم فرق بين المفرد والجمع في المعرف بلام الجنس من وجه
آخر وهو ان المفرد صالح لان يراد به جميع افراد الجنس وان يراد به

بعض

بعض الى الواحد منه كما في قوله تع فاكله الذئب والجمع صالح لان
يراد به جميع افراد الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد منه
ثم ذكر الجواز مشعر بان مقارنة عدم الوجوب لا يعم كل فعلية والا لترك
لفظ الجواز وقيل يقارنه العدم لانه اخصر وافيد وقوله ليس
ملازم اي جواز العدم ليس لازما للفعليات صريح في عدم
عموم قيل قوله واذا اخذ موضوع الفعلية مطلقا ارتفع الوجوب
مع والسند ما مر وما توهم من ان قول المص وجوب الفعليات
صريح في عدم تقارنه جواز العدم اشارة الى ذلك نظرا الى انه اذ
جواز مقارنة العدم لا يدل على ان موضوع الوجوب اللاحق هو
المقيد بل موضوعه كما هو ذات الممكن والشرط قيد الوجوب ولما
كان وجوبا بالشرط لم ينافي جواز العدم حال انتفاء الشرط وفيه
بحث اذ لا خفاء في ان نسبة الكتابة الى الانسان بشرط الكتابة
هي الضرورة والى الانسان المطلق وان كان في وقت الكتابة
هي الامكان كما ان نسبة تحرك الاصابع الى ذات الكاتب بشرط
الكتابة ضرورة واليه في وقت الكتابة امكان ولذلك يصدق
قولك بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا بشرط الوصف
ولا يصدق ما دام الوصف كما حقق في موضعه فلو اخذ موضوع القضية
الفعلية مطلقا ولم يقيد بالمحمول لا يرتفع الوجوب في كثير من
الفعليات واما ما ذكر من ان الموضوع ههنا هو ذات الممكن و
الشرط قيد الوجوب فقد عرفت ما فيه انفا فلا نعيده ثم قيل كيف
ترك الجواز وقيل وجوب الفعليات يقارنه العدم انما عدم الوجوب
كما فسره المحشي ومن البين ان الوجوب لا تقارنه عدم الوجوب
ضرورة ان الشيء لا يقارن عدم نفسه وفيه بحث اذ الوجوب المذكور
بالقياس الى الذات بشرط التقيد بالمحمول وعدم الوجوب بالقياس
الى ذاته بلا شرط ولا تنافي بينهما اذ المنسوب اليه بالحقيقة مختلف كما

لايخفى فلا نم امتناع اقترانهما وانما يكون ممتنع الاقتران لو كانا
بالقياس الى شيء واحد ولا امكان ضعف صفة فيه
تسامح فلا تغفل قوله وكل ما هو مركب غيره من انواع الحادث
البسيط كعرض او صورة او مادة قطعا فيكون ما هو ليس مركبا
وقد يخص الغير بالعدم وتسمى زمانيا مشعر بان الفرق
بين تعريف الذاتيين وتعريف الزمانيين انما يكون بتخصيص
الغير وتعميمه وليس منحصرا فيه بل ينبغي ان يحمل السبق في الصورة
الاولى على السبق بالذات وفي الثانية على السبق بالزمان
كما يظهر بادنى تامل وح لا نم قوله فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم فان ثبوت الذاتيات للاشياء
لكونه غير معلل بعلة كما بين في موضعه لا يكون مسبوقا بالغير
سبقا ذاتيا وقد يكون مسبوقا بالعدم لا يقال وجود الشيء
في نفسه يتصف بالحدوث والقدم الذاتيين لا وجود الشيء
في غيره وما ذكرتم في معرض السند من قبيل الثاني لانا نقول وجود
الشيء في غيره كوجود السواد في الجسم قد يوصف بالحدوث
الزماني قطعا فلو لم يوصف بالحدوث الذاتي لم يصح قوله و
الحدوث الزماني اخص من الذاتي قيل ما ذكره في معرض السند
مناف لما قرره من ان الوجود متقدم على تعليل الذاتيات اذ
يكون مسبوقا بالوجود المتاخر عن الفاعل فيكون مسبوقا بالغير
والمص يرد عليه الاشكال الذي اورده على بعض كلامي في
الحواشي وهو ان ثبوت بعض الذاتيات كالعالي للسافل
معلل بالمتوسط كثبوت الجسم للانسان بتوسط الحيوان
فيكون مسبوقا بالغير انتهى وفيه بحث لان المنافات بينهما
غير م اذ غاية ما لزم من تقدم الوجود على فعلية الذاتيات
ان يكون علة لفعليتها ولا يلزم من ذلك ان يكون علة لثبوتها

لذي الذاتي فان الانسان مثلا في حد ذاته انسان لا بواسطة
امر من الامور حتى لو استغنى هذا الامر لم يكن الانسان انسانا
ومما يكفي في السند كون بعض الذاتيات غير معلل بعلة
لا يقدح فيه كون بعض اخر منها معللا ويكون ثبوت العالي
للسافل بواسطة المتوسط ثم قيل حاصل السوال
تخصيص القدم والحدوث في الاصطلاح بوجود الشيء
في نفسه وح لا يكون وجود السواد في الجسم متصفا
بالحدوث فلا يلزم اختلال قوله والحدوث الزماني
اخص من الذاتي لان الحدوث بحسب هذا الاصطلاح
لا يشمل وجود السواد في الجسم فقوله وجود الشيء في غيره
قد يوصف بالحدوث الزماني قطعا ان اراد انه يوصف
بحسب المعنى الاصطلاحي فهو مصادرة على المطلوب اذ ليس
حاصل السوال الا عين ذلك وفيه بحث اذ لا نم ان حاصل السوال
ذلك ولم يثبت اصطلاح فيه بل حاصله دعوى اختصاص في
متعارف الناس بذلك والجواب نفي هذا الاختصاص
ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه قيل اذا اخذ الاب من حيث
الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الا
ضافي فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيحصل النسبة
المذكورة بين القديمين اتفاقا لعدم النسبة بالعموم من وجه والاولى
ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساوات
في الصدق فان كل حادث اضافي حادث زماني وكل حادث
زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني
فالاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
ان اراد انه من هذه الحيثية ليس حادثا اضافيا بالقياس

بالاضافة الى ابنه ثم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من افراد الحادث
الاضافي لاحتمال ان يكون حادثا اضافيا بالقياس الى شيء آخر
كابيه وهذا يكفي في كونه حادثا اضافيا فلم يتحقق الحادث الزماني
بدون الحادث الاضافي وان اراد انه ماخوذ مع هذه الحيثية ليس
حادثا اضافيا اصلا ففيه والمستنبط هي الفاعلية وحدها ثم قال بعض
الفضلاء لنا فيه بحث وهو انهم صرحوا بان كل ممكن محفوف بوجو
بين سابق ولاحق واراد والسبق الوجوب السبق الذاتي الذي
هو سبق المحتاج اليه على المحتاج فهذا تصريح منهم بان الوجوب من
جملة اجزاء العلة التامة في كل علة تامة فكل علة تامة يكون
مركب من الفاعلية والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة تجوز
ان يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط شيء في تاثيره ولا يتصور مانع فيه مما فرض لذلك
التصريح والاعتراف وفي بحثه بحث مسبوق تمهيد مقدمة
هي ان الممكن قبل تاثير العلة فيه لا شيء محض لا تعين له اصلا
فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا الفاعلية واذا اثر العلة فيه
صار عين الواجب والموجود ولا الف لا بان يصدر عنها امور ثلثة
بل بان يصدر عنها امر واحد لتحصيله العقل الى هذه الثلثة وعرفها
ثم تحكم بتقدم بعضها على بعض ليقول بالم يجب الشيء لم يصر
موجودا او ما لم يصر موجودا لم يكن الفاعل على غير ذلك فهذا الامر المفصل
الى هذه الامور اثر علة الممكن وليس هو ولا شيء من تفاصيلها
علة له وان جاز ان يكون بعض تلك التفاصيل علة لبعض آخر
بوجه ما اذا تمهد هذه فاعلم ان الوجوب بمعنى الواجب مقدم
على وجود الممكن لكن ليس علة للممكن بل هو مرتبة من مراتب المعلول
لما عرفت في المقدمة وان الوجوب بالمعنى المتبادر منه امر
اعتباري كالوجود والامكان لا يعرض للممكن وان صار واجبا

بالغير الا في الوجود ولا بعده فما دل بكون الوجوب علة للممكن
ويجوز ان يكون علة في بعض الصور هي الفاعل وحده ثم ما صرحوا به
هو ان وجود الممكن محفوف بوجوبين فان الممكن بحسب فيه موجودا
واذا اخذ بشرط الموجودية يصير واجب الوجود وغاية ما لزم من ذلك
ان يكون واجبيته سابقا على موجوديته وعلة او جاز تمثيلا لمرتبة من مراتب
المعلول لانه سابق على الممكن الذي هو المعلول او علة له فانه معلول
لعلة الممكن ومرتبة من مراتبه مقدمة على مرتبة اخرى منها كما عرفت
فلا يتصور تقدمها على معلولها غير ثم قوله لان مجموع الاجزاء
المادية والصورية عين المهية اقول ان اراد ان مجموعها ماخوذا
معا عين المهية لكن مجموعها ماخوذ بهذا الوجه ليس من اجزاء
العلة التامة فلا باس بعدم تقدمه وان اراد ان مجموعها ماخوذا
افرادي فرادى عين المهية فمع انه من الظاهر انهما ماخوذان بهذا
الوجه ليسا عين المهية بل جزءان من اجزاء العلة التامة ومقدمان
على المهية والفرق بين الاعتبارين مما يظهر من مثل قولك كل القوم
لا يسعه هذا الدار معا او بعضهم لا معا بل فرادى فرادى فان
السعة وان كانت متعلقة بكل القوم في الصورتين لكن يصدق
اذا اخذ القوم معا ويصدق اذا اخذ لا معا فاذن فرق بين
المجموع الماخوذ معا والمجموع الماخوذ لا معا فلما كان مجموع المادة
والصورة علة للمهية لا معا كان مجموعهما متقدما عليها كذلك
فالعلة التامة مطلقا مقدم على المعلول بالوجه الذي هو علة
بذلك الوجه قال بعض الفضلاء لا يقال كل جزء من اجزاء العلة
التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة بعضها بما يتوقف
عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة بعض
من مجموع ما يتوقف عليه الشيء واذا ثبت ان كل جزء من اجزاء
العلة التامة علة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة

جزء من العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل
علة ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكره العلامة الجرجاني
لانا نقول لا نسلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقي من العلة
التامة على ناقصة متقدمة بالطبع على المعلول كما ذكره العلامة
الجرجاني لانا نقول لا نسلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقي من
العلة التامة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وكل
اجزاءه اشياء يتوقف عليها الشيء ولا شك ان المادة والصورة
ليس من تلك الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه
الشيء بل الجزء كل واحد من المادة والصورة وفيهما يحصل ما في
السؤال فلانا لا نسلم انه اذا كان كل جزء من العلة التامة علة ناقصة
يلزم تقدم المعلول على نفسه قوله لان مجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة اقول ان اراد ان مجموعهما ماخوذا معا جزء
فممنوع لما سبق من ان مجموعهما بهذا الوجه ليس من اجزاء العلة
التامة وان اراد ان مجموعهما ماخوذا على الانفراد من اجزاء
العلة التامة فمسلم لكن لا نسلم ان مجموعهما ماخوذا بهذا الوجه نفس
المعلول فانه بهذا الوجه جزء العلة التامة وعلة ناقصة للمعلول
واما في الجواب فلانه اذا كان للعلة اربعة اجزاء مثلا كان لا محالة
اثنين منها جزئين من العلة فيكونان جزءا منها لان الجزء اعم
من ان يكون واحدا او كثيرا فمنع جزئية المادة والصورة غير موجه
نعم لو منع انهما جزء واحد لكان موجها اذا كان الدعوى ذلك
ثم قال ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقي من العلة
التامة فلا نسلم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة بل العلة
الناقصة هو البعض الذي يغاير الشيء ولا يلزم ان يكون كل جزء
من اجزاء العلة التامة بعضا كذلك فان مجموع المادة والصورة
جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا للمعلول بل هو نفس

المعلول

المعلول والجزء المغاير له كل واحد من المادة والصورة وفيه بحث
لان مجموع المادة والصورة لو كان جزءا من العلة التامة كانت
العلة التامة موقوفا عليه ضرورة توقف الكل على جزئه والمعلول
موقوف على العلة التامة فيكون موقوفا على مجموع المادة والصورة
لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء
فيكون مجموع المادة والصورة ح موقوفا على المعلول ولا يكون
علة تامة له فيكون علة ناقصة له اذ لا معنى للعلة الناقصة الا هذا
فلا يصلح منع كونه علة ناقصة على هذا التقدير قوله واعلم ان هذين
التقدمين الخ لا يخفى ان هذا الكلام لان المتقدمين المذكورين
اذا كانا مشتركين في المتقدم بالذات لكانا قسمين منه
مع ينبغي ان يعد المتقدم بالذات احد معاني التقدم لان
يعد امعتنين عنه كما يعد التقدم بالرتبة من معانيه لا اقسامه بل
حق ان تقدم المحتاج اليه من حيث هو محتاج اليه هو التقدم
بالطبع وتقدم الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير من حيث
انه يصدر وجود الشيء وجوبه هو المتقدم بالذات والعلية
حتى يكون للفاعل المستجمع للشرائط بالقياس الى المعلول تقدم
بالطبع من حيث انه محتاج اليه وتقدم بالذات والعلية من
حيث انه مفيد لوجوده والناس يشيرون الى تقدم المحتاج
اليه بقولهم ما لم يوجد المحتاج اليه لم يوجد المحتاج والى تقدم
الموجب بقولهم ما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره ومعنى التقدمين
حسب ما ذكرناه موافق لما اشار اليه الشيخ في الفلسفة الاولى
بعد ما اخذ تحقيق معنى التقدم في قاطيغورياس الشفاء اذ قال
في المقالة الرابعة منها ان السابق في باب ما ليس للتالي
منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم
والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس انا

يقع للمرؤس حين وقع للرئيس متحركا باختيار الرئيس ثم نقلوا
ذلك الى ما يكون بهذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء
الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن الثاني ذا ثاني لا يكون
له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه
ليس من شرط ان يكون الواحد موجودا ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود كثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان
الواحد يفيد الوجود الكثرة اولا مفيد بل انه محتاج اليه حتى يفاد
للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود
من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر
بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول
فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من
ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول معه وجد لزم وجوده
ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان للاول يكون متقدما
بالوجود لهذا الثاني والذي لا يستنكر العقل اليه اني يقول
اما تحرك زيد يده تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول اما تحرك
المفتاح تحرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان
قد حرك يده فان العقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض
لاحدهما تقدما وللاخر تأخرا اذ كانت الحركة للاول ليس
سبب وجودها الحركة الثاني والحركة الثانية سبب وجودها الحركة
الاول هذا كلامه ووجه دلالتها على ما ذكرناه ظ قيل لا تم ان الاشتراك
في التقدم بالذات يستلزم ذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان
لا يقسم التقدم لان جميع اقسامه مشترك في مطلق التقدم وفيه
بحث لان التقدم مشترك لفظي بين معان وكل معنى من معانيه
احد هذه الاقسام على ما صرح به الشيخ في الشفا فلو كان المتقدم
بالذات احد معانيه لينبغي ان نعد من هذه الاقسام ولا نعد اقسامه

من معانيه كما لا يعد اقسام سائر معانيه منها ثم اشتراك التقدم
بالذات على التقدير المذكور بين التقدم بالعلية والتقدم
بالذات بالطبع اشتراك معنوي واشتراك التقدم بين الاقسام
المذكورة اشتراك لفظي ولا اشتراك المعنوي على ما بيناه مانع
من عد اقسامه معاني التقدم لا الاشتراك اللفظي فلا يستقيم
قياس احدهما على الاخر ثم قيل قد اعتقد انه اذا قيد المعنيان
بالحيثية كانا معنيين متقابلين فيصح جعلهما قسمين للتقدم
وفيه بحث لان التقدمين حينئذ كانا اي تقدم المحتاج اليه مطلقا
بل نقول تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه اعم من تقدم الفاعل
المستجمع من حيث انه يفيد وجود الشيء ووجوبه فان ذلك القسم
تقدم المحتاج اليه المخصوص من حيث انه محتاج اليه مخصوص فكيف يصح
جعل احدهما قسما للاخر ولو صح ما ذكره لجرى مثله في التقدم بالرتبة
ايضا بان يقال التقدم من حيث ان الشيء واقع في المرتبة السابقة
قسم من التقدم والتقدم من حيث انه واقع في خصوص المرتبة
السابقة الطبيعية او الوضعية قسم اخر فيكون اقسام التقدم الرتبي
معاني اخر وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان تقييد المعنيين بالحيثية
يستدعي تقابلهما بل المستدعي لتقابلهما هو انهما معنيان مختلفان
نقل لفظ التقدم الى احدهما ثم منه الى الاخر كما هو شان غيرهما
معانيه فان لفظ التقدم نقل من التقدم بالرتبة الى التقدم
بالشرف ومنه الى التقدم بالطبع الى التقدم بالذات كما يفهم
من الشفاء ونسبته للاعتقاد والمذكور الى المحشي فرية بلا مرية
واما ثانيا فلان قوله تقدم المحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه
اعم من تقدم الفاعل المستجمع من حيث انه يفيد وجود الشيء
غير مسلم فانهما معنيان متباينان اذ لا يصدق على اعطاء الوجود
انه هو الاحتياج اليه ضرورة وقد نقل لفظ التقدم من احدهما الى

لا كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه انفا انهما مشتركان في المعروض
ولا يلزم من ذلك تضادهما الا ترى ان التقدم بالشرف و التقدم
بالعلية كثيرا ما يشتركان في المعروض فان الفاعل المعطي لوجود
المعلول اشرف منه ولا يلزم من ذلك تضادهما ثم قيل ليس فيما ذكره
وما نقله ما يدفع الشبهة التي اوردناها لان التقدمين مشتركان في
معنى هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج والشبهة وهي انه ينبغي
ان يعد القدر المشترك بينهما قسما لا انهما قسمان لكانهما لا يريان
محالا ولا بد في دفعهما من بيان وفيه بحث لانه ان اراد باشتراك
التقدمين في تقدم المحتاج انه ان تقدم المحتاج اليه من حيث هو
كل منهما فممنوع اذ لا يعتبر في التقدم بالعلية انه تقدم المحتاج اليه
بل هو تقدم معطي الوجود مع قطع النظر عن كونه محتاجا اليه او
لا وان اراد به انه يصدق على كل منهما انه مقدم المحتاج اليه فنعم
لكن لا يلزم من ذلك ان يكون هذا المعنى احد اقسام التقدم قدرا
اشتراكا بينهما فان المفهومات الصادقة على اقسام التقدم
كثيرة ولا يلزم من ذلك ان يكون شيء منها قدرا اشتراكا بين اقسامه
مثلا يصدق على التقدم بالعلية انه مقدم الشيء بنفسه على الخسيس
كما يصدق على التقدم بالشرف ذلك ولا يلزم ان يكون هذا
المعنى قدرا اشتراكا بين التقدمين المذكورين وانما يكون قدرا
اشتراكا لو كان هذا المعنى معتبرا في مفهوم كل واحد منهما و مدلولا
للفظ التقدم والشيخ قد استعملها في قاطيغورياس الشفاء
قبيل قال فيه ومنها قسم للمتقدم مشهور وذلك هو المتقدم
بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما
الا وقد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور
للتقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على
المتقدم بالعلية وبالذات بهذا اعتبار وهو ظاهرة في جواز

اطلاق

اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة على
تخصيص المتقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد
بالتقدم بالذات منهما ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع
فان للعام اذا قوبل الخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص
فيكون معناه قد يحمل التقدم بالطبع على التقدم بالعلة القسيم
للاخر من التقدم بالذات فيكون ح معناه القدر المشترك
بينهما ولعل الشارح تبع المص في شرح الاشارات جعل قوله و
بالذات بيانا لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع
على القدر المشترك من حمله تارة على القسم المشهور واخرى على
التقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يقال
ان يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك
بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد
بعض ما شيدناه معاقد ولدى التامل الصادق وفيه بحث
اما اولا فلانه ليس في كلام الشيخ هناك اطلاق التقدم
بالطبع على القدر المشترك المذكور اصلا بل بين هناك معنى
مشهورا للمتقدم بالطبع لا يصدق على المتقدم بالعلية وقال
وتحصيل الامر فيه يوخذ الى صناعة اخرى ثم فسره فيها بمعنى اعم من
المعنى المشهور صادق على المتقدم بالعلية من حيث انه
محتاج اليه لا من حيث انه متقدم بالعلية ومفيد للوجود وهو
ما نقلنا عنه في الحاشية السالفة اعني تقدم المحتاج اليه وهو
ليس قدرا مشتركا بينهما لانه ليس معتبرا في التقدم بالعلية
ولا في المعنى المشهور بل يصدق على المتقدم بالعلية من وجه
آخر كما يصدق عليه المتقدم بالشرف واعتبار بالوجه المذكور للمتقدم
بالطبع ههنا الى قوله وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم
الوجود فحال الواحد عند الاثنين فانه ان كانت الاثنينية موجودة

فالوحدة موجودة ولا ينعكس فليس ان كانت الوحدة
موجودة فالاثنينية لامحالة موجودة ومن المشهوران مايكون
كذ فهو متقدم بالطبع وليس في المشهور له شرايط واما تحصيل
الامر في ذلك فوقت مفروض الى صناعة اخرى واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان الظاهر من عبارة الشيخ انه اراد المتقدم بالذات ما هو
المشهور باسم المتقدم بالطبع وهو انه لا يرجع بالعكس في لزوم
الوجود ولا يطلق عليه التقدم بالذات اصلا فانه مرادف
المتقدم بالعلية وليس اعم منه كما حسبه ولذلك جعل في شرح
الاشارات بيانا للمتقدم بالعلية لان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة قيل فيه نظر اذ هذا بعينه من ان يكون تقدم
بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره الشارح من عند قوله
ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة من ان ماهية الزمان متصلة
في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في
الوجود الخ [illegible] معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما
على [illegible] تامل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء
موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا بالمتقدم وبعضها
بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيثية والاخرى بغيرها
لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكره
في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص
المفروض بناء على ان المتقدم يتحقق على فرض وجودهما فللسائل
ان يقول يجوز ان يكون المتقدم على فرض الوجود مستندا الى
العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الموجبة
الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء وفيه بحث
لان قوله يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلية

على ذلك الفرض انما يقتضي او يتحقق علية بين اجزاء الزمان
على فرض وجودها كما يتحقق التقدم بينها على ذلك الفرض وليس
كذلك قال بهمنيار في كتاب التحصيل ليس للساعة من الازمنة
والحركات وبعض لا بعض منها علية بوجه لا يقال نفي العلية بين
اجزاء الزمان بينها مصادرة على المطلوب لانا نقول انما
يكون كذلك لو كانت الدعوى نفي العلية بينها وليس كذلك
اذ الدعوى ههنا نفي التقدم بالعلية ويجوز ان يستدل على هذه
الدعوى بنفي العلية اقول منه فرع فان ذلك غير لازم
قيل لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات ليس
بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية
الامر انه انما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث
لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انه يحتاج اليه
المعلول مقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير
التقدمين فاجزاء الزمان لو فرض ان بينها تغايرا في الوجود
مقدما بالطبع بذلك لا اعتبار نفيها انتفى نوع آخر من التقدم وهو
الذي يوجد فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم وفيه بحث
لان القائل المذكور قد استدل على ان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض آخر ليس بالعلية ولا بالطبع بقياس مركب
من مقدمتين احدهما ان السابق والمسبوق في هذين النوعين
من السبق جائز الاجتماع والشارح منع هذه المقدمة وما ذكره
من الغرض لا تعلق له بهذا الدليل بل لو سلم كان اشارة الى
دليل آخر لا اثر له في كلام القائل المذكور فكيف يكون غرضه
ذلك اقول السبق بالزمان هو عبارة عن ان يكون
السابق اقرب قيل من ان اختلاف انواع التقدمات

بخلاف المعنى الذي لا فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى
في الرتبي هو كونه مبدأ او اقرب من المبدأ وفي الزمان غيره
ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان
غير مجامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر
كان فيه حيثية اخرى هي نوع اخر من التقدم وهذا يوجب كون
ذلك التقدم قسما آخر وفيه بحث لان قوله وفي الزمان غيره
غير مسلم وكيف يسلم ذلك من ذهب الى ان تقدم بعض اجزاء
من الزمان على بعضها رتبي واما امتناع اجتماع المتقدم والمتاخر
من الزمان فلم لا يجوز ان يكون بواسطة كونه غير قار الذات لا
لخصوص التقدم والتاخر كما حسبه يوجب ان يكون سبق
العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا قيل الالازم من ذلك ان
يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا انحصار سبقه في الزمان
وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح السائل ان تعريف السبق الزماني
بذلك يقتضي ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها من حيث
انه سبقها عليه سبقا زمانيا لصدق التعريف عليه من هذه
الحيثية وما ذكره لا يندفع هذا كما لا يخفى وجه الدفع ان المعلول
كما يحتاج الى وجود العلة المعدة يحتاج الى عدمه الطاري فالعلة
فهناك سبقان بالطبع على المعلول احدهما لوجود العلة المعدة
والثاني لعدمه ولا ينتقض تعريف السبق الزماني بشيء
منهما اما عدم انتقاضه بسبق العدم فلان السابق بهذا
السبق وهو عدم العلة المعدة يجتمع مع المسبوق وهو
المعلول واما عدم انتقاضه بسبق الوجود فلان السابق
بهذا السبق وهو وجود العلة المعدة وان لم يجتمع مع المسبوق
الا ان منشأ عدم اجتماعه معه ليس سبقه عليه بالطبع بل منشأ
ذلك اشتراط المعلول بعدمه وسبق عدمه على المعلول ولولا ذلك
لجاز اجتماع وجودها معه بلا ريبة ولا شك ان كون القبلية منشأ

لعدم

لعدم اجتماع القبل مع البعد معتبر في التعريف كما نبهنا عليه
ولو لم يعتبر هذا لانتقض التعريف بالسبق بالشرف والسبق
بالرتبة فيما لا يجتمع السابق بهما مع المسبوق واما ثانيا
فلان انقطاع السؤال انما اذا اعتبرت قطعة معينة من الزمان
ولا خطر اتصالها وقسمتها الى قسمين وجدت متقدم احد
هما على الآخر لازما بينا بالمعنى الاعم للقسمين المعتبرين على الوجه
المذكور وهذا القدر كاف في المطلوب لانه اذا سئل عن متقدم
احد الحادثين واجيب بوقوع احدهما في احد القسمين
المذكورين والاخرى في القسم الآخر وقف السؤال بناء على
ان تقدم احدهما على الآخر بين ولان تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها بين قسم جمهور الناس الزمان باعتبار التقدم والتاخر
الى اقسام شتى نعم اذا اعتبرت جزئين غير معلوم الحال
مثله لهما شك في متقدم احدهما على الآخر وذلك غير مضر قيل
لا يظهر ان قسمة الزمان الى الاقسام باعتبار التقدم والتاخر
مبني على كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها بينا
وفيه بحث لان كثيرا ممن يتفطن بانقسام الزمان الى
هذه الاقسام ليس من اهل الاكتساب وذلك امارة ظاهرة على ان
التقدم والتاخر المذكورين غير محتاج الى الاكتساب قال
بعض الفضلاء مجيبا عن ايراد الشيخ ان المراد ان السؤال
ينقطع عند ذلك القول بمجرد دلالته على ذلك الزمان
المتقدم بدون اعتبار دلالته على شيء آخر من مفهوم التقدم
على اليوم وان لم يخل عن الدلالة عليه ولذلك اذا عبر عن
الاحسن بزمان نوح وعن اليوم بزمان محمد صلعم وقيل زمان
نوح متقدم على زمان محمد صلعم كان انقطاع السؤال عند هذا

القول بأفناكاله وفيه بحث اذ لا نم ان انقطاع السوال
بمجرد دلالته على الزمان المذكور وبقاء انقطاع السوال حين
التعبير عن الزمانين المذكورين بزمان نوح ومحمد عليهما صلوات
الله وسلامه بناء على ان تقدم زمان نوح على زمان محمد معلوم
لنا الا نرى انه لو عبر عنهما بزمانين غير معلوم التقدم كالصيف
والشتاء لم ينقطع السوال. ولو سلم فانما يدل على
كونه عرضيا اي قيل لو كان هناك واسطة في الثبوت يصح
السوال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك غلط لان
بداهته لان لا ينافي السوال بطلب اللم وفيه بحث اذ
السوال قد يكون عن سبب الثبوت كان يقال لم كان كذا
وذلك يجري في النظريات والبديهيات ايضا وقد يكون
عن سبب الاثبات كان يقال لم قلت كذا او بماذا علمت
انه كان كذا وذلك يجري في النظريات وينقطع اذا انتهي
الي البديهي وقد اعتبر الشارح ههنا السوال عن سبب
الاثبات حيث قال لماذا قلت انه متقدم عليه ولما انتهي
الي مقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر ينقطع السوال
لكونه بديهيا ويلزم من ذلك انتفاء الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت ولذلك قال ولو سلم فانما يدل على كونه عرضيا
اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت ولا يخفى
حينئذ ان السوال مطلقا ينقطع واعترض عليه بانه يلزم
انتفاء الواسطة في الثبوت ايضا والحكماء قالوا في وجه
الضبط قيل قد علمت ان المعنى المراد من التقدم المشترك
بين اقسامه على ما نقل عن الشفاء فلا يرد انه ان اريد بما
لتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان

اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا احتياج الى الاعتذار بان
زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المجالس غالبا فانه مع
عدم جريانه في غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا
في غيره يجعل عده مقدما مجازا او الامور التي لها علاقة باقسام
التقدم مصحح لاطلاق المتقدم عليها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيص
هذا منها بجعله قسما براسه وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان
الامر المشترك المذكور بين معاني لفظ التقدم هو معنى لفظ التقدم
كيف ولو كان كذلك كان لفظ التقدم بمعنى واحد مطلقا
على جميع تلك الاقسام وليس كذلك بل هو منقول من بعض
هذه المعاني الى بعض آخر كما صرح به في الشفاء ونقلنا عنه آنفا
واما ثانيا فلان احد معاني لفظ التقدم هو التقدم بالشرف
كما نص عليه الشيخ في الشفاء واطلاقه عليه بحسب هذا المعنى
ويلزم على هذا ان لا يكون متقدم العلة المعدة اي قبل
انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان عليه لا ان لا يكون لها تقدم
عليه بغير الزمان اذ لا مانع من اجتماع عدة اقسام من التقدم
في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة
للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية وفيه بحث اذ
الشارح قال يلزم على هذا اي يلزم بمقتضى هذا التقسيم وهذا
التقسيم يقتضي خروج المعد عن المتقدم بالطبع لانه اعتبر
فيه اجتماع المتقدم مع المتاخر واجتماع معد الشيء معه محال
ودخوله في التقدم بالزمان لصدق تعريفه الخارج من التقسيم
عليه فيلزم بمقتضى التقسيم المذكور خروج المعد عن المتقدم
بالطبع ودخوله في المتقدم بالزمان ولا يندفع ذلك بما ذكره
من جواز اجتماع اقسام التقدم اذ بمقتضى هذا التقسيم يمتنع
اجتماعها حيث اعتبر في بعضها ما ينافي المعتبر في بعض آخر

وان لم يكن محتاجا اليه اهـ يلزم على ما ذكره ان يخرج التقدم بالشرف
والتقدم بالرتبة العارضتان للمتقدم بالعلية او للمتقدم
بالطبع والتقدم بالزمان العارض للمتقدم بالطبع من التقدمات
المذكورة اذ التقدم في الصورة المذكورة يحتاج اليه المتاخر
وقد اعتبر في كل واحد منها كونه غير محتاج اليه مثلا اذا كان ابن
متقدما على ابيه بالرتبة لم يصدق على تقدمه الرتبي تعريف
التقدم بالرتبة على ما يخرج من التقسيم وقس عليه التقدم بالشرف
والتقدم بالزمان العارضين له بالقياس اليه قيل انما يلزم ذلك
لو كان معناه نفي الاحتياج في الواقع وهو توهم اما لو اريد به نفي
الاحتياج من حيث هذا التقدم وحصوله يعتبر فيه الاحتياج فلا
يلزم ذلك اصلا اذ يصدق على التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة
العارض للمتقدم بالعلية او المتقدم بالطبع انه لا يعتبر فيه
احتياج المتاخر الى المتقدم وقيد الحيثيات معتبر في التعريفات
على ما هو المشهور بين المحصلين وفيه بحث اما اولا فلان معنى
قول الشارح المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فكذا وان لم
يحتج فكذا انه ان احتاج اليه في الواقع وان لم يحتج اليه فيه لا انه ان
اعتبر في مفهوم المتقدم الاحتياج وان لم يعتبر في مفهومه ذلك
وصرف الكلام عن معناه الى غيره بلا قرينة صارفة غير جائز
سيما في التعريفات واما ثانيا فلان ذلك انما يستقيم
لو كان الاحتياج معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع كليهما لكنه ليس معتبرا في مفهوم التقدم بالعلية كما
حققنا واما ثالثا فلانه لو كان معنى كلام الشارح ما ذكره لكان
معنى قوله وان امكن فان اعتبر فيهما [illegible] اما انه ان اعتبر في
مفهومه امكان الاجتماع ويلزم من ذلك ان يكون امكان الا
جتماع معتبرا في مفهوم التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف ولم يعتبر

في مفهومها ذلك احدهم تعريف المتقدم بالزمان على ما يخرج
من هذا التقسيم هو متقدم لا يحتاج اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما
في الوجود ومعنى الحيثية المعتبرة هو انه من حيث هو متقدم لا يحتاج
اليه المتاخر ولا يمكن اجتماعهما في الوجود لا ان معناه ان لا اعتبر
في احتياج المتاخر الى المتقدم كما حسبه وذلك ظاهر وقس عليه
معنى الحيثية المعتبرة في سائر التعريفات المذكورة
ولان المعية الزمانية عند المتكلمين قيل لما كان الزمان عند
المتكلم هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم
فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء
فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان
لذواتها فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم في اجزاء الزمان
اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية
كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على
نفيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلم
لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو
قيل تحقق المعية الزمانية الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين
لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء
فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد غايته ان
ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية
بينهما لذاتيهما على نحو كون المتقدم والمتاخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها وفيه بحث اذ تحقق المعية الذاتية
بين المتضايفين عند المتكلمين غير مسلم لان اقتضاء وقوعهما
في زمان واحد بواسطة علية ذات كل منهما لوصف الآخر
كما حقق في موضعه لا لذاتيهما فوقوعهما بوقوعهما في زمان واحد
بعلاقة العلية فلا يكون زمانيتهما بالذات كالعلة المستلزمة

للمعلول قال بعض الفضلاء معية البارى الزمان ليس لوقوعهما
في زمان واحد ولا لمقارنتهما له فيكون هذه المعية معية داخلة في
القسم السادس اذ لا معنى لها الا تقارن الشيئين بلا زمان تزايد
يقعان فيه او يقارنان له وفيه بحث اذ انحصار المعية الزمانية
في القسمين المذكورين ممنوع فان كل ما مع الزمان في الوجود
ومقارن لذلك الزمان مقارنة زمانية وخارج من القسمين
المذكورين ومعنى كون البارى تعالى غير زمانى انه ليس له تغير
يكون حسبه منطبقا على الزمان وان كان معه في الوجود
واختلفوا الى المعنى المشترك بين هذه الاقسام المقول عليها
بالتشكيك ما اشار اليه الشيخ في المقالة الرابعة من الهيات
الشفا بقوله فنقول ان المتقدم والمتأخر وان كان مقولا
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شئ
واحد وهو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس
للمتأخر ويكون لا شئ للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وقوله
الشيخ بعد ذلك والمشهور عند الجمهور هو التقدم المكاني
والزماني ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى كذا ومنه
الى كذا يدل على ان المتقدم منقول من تقدم المكان والزمان
الى معان اخرى وهذا اظهر كما ذكره المص لانه ان اراد بالسبق
المعنى المذكور فهو ظ مفهوم من لفظ السبق وما تقوم مقامه
وان اراد معنى آخر مشتركا بين الخمسة مقولا عليها بالتشكيك
فهو غير ظ قيل لا تم المخالفة بين كلام الشيخ والمص فان المص
ذكر ان مقولية السبق بالمعنى الاصطلاحي بالتشكيك وهو
بعينه ما صرح الشيخ به لكن الشيخ ذكر ان اللفظ منقول من تقدم
الزماني والمكاني الى هذا المعنى ولم يذكره المص فلا مخالفة بين
ما ذكره وبين ما ذكره الشيخ اصلا وقوله ان اراد بالسبق المعنى

المذكور فهو مفهوم من لفظ السبق وما تقوم مقامه مدفوع
بان هذا المعنى هو المعنى الاصطلاحي للسبق وما يقوم مقامه
وهو المفهوم منه بحسب الاصطلاح وفيه بحث اذ ذكر تلك
المعاني الا ان السبق مشترك معنوي بين هذه الاقسام
على ما نقل عنه الشارح وما ذكره الشيخ من انه منقول من بعض
هذه المعاني الى بعض آخر يدل على انه مشترك لفظي بينهما
فلا محالة يكون بين كلاميهما مخالفة نعم حكم الشيخ باشتراك
تلك المعاني في امر لا يقتضي ان يكون هذا الامر معنى لفظ
السبق كما لا يخفى وما نقل عن الشيخ من انه ذكر ان اللفظ
منقول من متقدم الزماني والمكاني الى هذه المعنى المشترك بين
الخمسة فيه ملاحة وما توهم من ان للفظ السبق معنى اصطلا
حيا شاملا للخمسة فقط اذ لم يثبت هذا الاصطلاح اصلا ولا
يفهم منه المعنى المشترك قطعا وذلك لان الاحتياج الى
العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى غيرها اعم
ولم لا يجوز ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة من جهة
واحدة والى غيرها من جهتين او جهات لا بد لنفي ذلك من
دليل قيل انما كان الاحتياج اليها اقوى واكمل لان الاحتياج
اليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها فانه قد يستغنى
مستغنى عنه في بعض المعلولات او لانها مفيدة الوجود
على سبيل الوجوب بخلاف غيرها وفيه بحث اذ لا يلزم
من شئ منهما ان يكون الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى
واكمل اذ يجوز في هذه الثلثة قيل فيكون السبق فيهما اشد
واقدم فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف
حصول السبق في صورة [illegible] وكون السبق مقولا بالتشكيك
عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك على التقدمات

كما ان بعض المقادير يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله
مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك
فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق هو ان يكون للشيء
معنى حيث ليس للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك
المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون في السابق ذلك
المعنى حيث ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول
في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا
له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه
ممكن وكذلك في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا
المعنى للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب
الذي هو جزء مفهوم السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه
اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه
بالتشكيك كما ان كون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون
اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد
لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك وفيه بحث
اذ الظاهر ان دعوى القوم هنا ان الامر المشترك بين الخمسة هو
ان للمتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتاخر ولا شيء
للمتاخر من حيث هو متاخر الا وهو للمتقدم مختلف الحصول في
معروضاته فالمحمول على المعروضات الماخوذ منه يكون مقولا
بالتشكيك بالقياس الى المعروضات التي هي المتقدمات
لا انه يكون مقولا بالتشكيك بالقياس الى عوارضها التي هي التقدمات
كما ان الوجود لما كان مختلف الحصول في معروضاته كان الموجود
مقولا بالتشكيك بالقياس الى الموجودات لا الوجود
بالقياس الى الوجودات والسواد لما كان مختلف الحصول
في معروضاته كان الاسود مقولا بالتشكيك بالقياس اليها لا السواد

بالقياس الى افراده العارضة لها وقد سبق بيان ذلك في
فواتح الحاشية ثم المص عبر عن الامر المشترك بين الخمسة
بالسبق وحيث حكم بانه مقول بالتشكيك اراد به السابق
كما يقال الوجود مقول بالتشكيك ويراد به الموجود وعلى
هذا لا يرد ما اورده لانه قد سلم ان السابق مقول
بالتشكيك او حاجة في التقدم بالعلية او الطبع
فيه بحث لان العارض الذي يقع التقدم والتاخر باعتباره
لا بد ان يكون مشتركا بين المتقدم والمتاخر كالزمان
والكمال كيف لا وللمتقدم المتقدم على المتاخر انما
يكون المتقدم فيه والحاجة ليست مشتركة بينهما اذ لا يجب ان
يكون للمتقدم حاجة الى شيء والصواب ان يقال او
معلول الوجود كما في المتقدم بالعلية او بالطبع لان العارض
الذي يقع المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع باعتباره هو
حصول الوجود وقد اشار الشارح الى ذلك في التقدم
بالعلية بقوله فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته
ووجود علته واجب عند وجود المعلول وهما معا في الزمان والدهر
او غير ذلك لكن ليسا معا بالقياس الى حصول الوجود وذلك لان
وجود ذلك لا يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول
وجود هذا وهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك
اقدم بالقياس الى حصول الوجود قيل انما يرد ذلك اذا
اراد الشارح بيان المعنى الذي فيه التقدم اما اذا اريد
به بيان ما هو منشأ التقدم فلا اذ الحاجة منشأ التقدم ولفظ
الشارح فيما ذكر اذ قال وما به التقدم وانما يعارض والظاهر ان
الباء للسببية لا للظرفية على تقدير التنزل لا مانع من حمله على
السببية فلا يرد ما اورده وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الحاجة

منشأ التقدم انما منشأ التقدم بالطبع قيم لكن لا يكفي ذلك
في حمل كلام الشارح على بيان منشأ التقدم فان الشارح جوز
التقدم بالطبع والتقدم بالعلية كليهما على الحاجة وان اراد
ان الحاجة منشأ للتقدم بالعلية قيم لان غير الفاعل من العلل
يحتاج اليه وليس متقدما بالعلية بل منشأه ما نقلنا عن الشيخ
انفا وانقع لو كان مراده بيان ذلك لما كان اشكال في القسم
السادس اذ التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر لا محالة
بسبب غير ذوات الاجزاء التشابهها في الحقيقة
اما الاشكال في القسم السادس فهذا الاشكال انما يتوجه لو
اريد بالعارض الزماني نفس الزمان كما حسبه الشارح واما اذا
اريد بها يعرض لاجزاء الزمان لذواتها ولغيرها بواسطتها
وهو عدم الاجتماع فلا اشكال لان التقدم بعض لاجزاء الزمان
على بعض آخر بعارض زماني هو عدم الاجتماع وكذا لو اريد با
لعارض المكاني نفس المكان كما فسره الشارح لم يكن متقدم
بعض اجزاء المكان على بعض بعارض مكاني اذ ليس للمكان
مكان وان اريد بها يعرض للمكان لذاته وللمتمكن بواسطته
وهو القرب من المبدأ المحدود كان متقدم بعض اجزاء المكان
على بعض آخر بعارض زماني هو عدم الاجتماع وكذا لو اريد بالعارض
المكاني نفس المكان كما فسره الشارح لم يكن متقدم بعض اجزاء
المكان على بعض بعارض مكاني اذ ليس للمكان مكان وان
اريد بها يعرض للمكان لذاته وللمتمكن بواسطته وهو القرب
من المبدأ المحدود كان متقدم بعض اجزاء المكان على بعض آخر
مكاني على ان حمل العارض المكاني والزماني على الزمان والمكان
بعيد جدا   لامتناع الخلو منهما قيل ان العقلاء اتفقوا
على امتناع الخلو بين من القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر

الزمان فيها لزم التسلسل وعلى هذا المعنى فقولنا القديم والحدوث
لا ضافتيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يعتبروا ذلك فيهما فلا يرد
ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا
يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون
الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار
الزمان في القدم والحدوث الزمانيان يقتضي وقوعه في زمان
لعدم اعتبار الزمان في القدم والحدوث الزمانيين وفيه بحث
والاولى ان يقال الجمهور يطلقون القدم والحدوث الزمانيين
الحقيقيين على معنى لا يا عنهما شيء من الموجودات فلو كان
الزمان معتبرا فيهما لزم التسلسل وتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف قيل لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث
عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا
المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لثبت في
المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث
على مجرد اصطلاح وفيه بحث اذ لا نسلم ان الحدوث الذاتي
عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم بل هو عندهم المسبوقية با
للاوجود واللاعدم كليهما كما سيجيء   قال الحكماء قيل ما ذكره
الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك على ان قال للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ليس اي موجودا
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون ذلك معلول ايسا
بعد ليس بعدية بالذات هذا الكلام ويتوجه عليه ان المعلول
ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة -
وسنح لي في هذا المطلب وجه آخر وهو ان وجود المعلول لكان

٦٧

متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة من وجود العلة الا العدم
والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ويرد عليه ان شئت ما مر فان تخلف وجود
المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان يكون له في مرتبة وجود العلة
الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن
له في تلك المرتبة الوجود وكان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود
في هذه المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في هذه
المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده
المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد
فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه
بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة كما في الامور التي
ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا
عدمه متاخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه لا يقال كما ان المتاخر
بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتاخر
بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب
الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان وهو
ظ واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه
بالعدم في تلك المرتبة على ان تكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان
خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى ان ليس شيء منهما في هذه المرتبة
غير محال بل واقع كما مر تحقيقه وقد تحقق من ذلك البحث ان
الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم
فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث
الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدم با
لامكان بالذات على وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع
عليه اذ التقدم بالذاتي عندهم منحصر اما بالعلية واما بالطبع

ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيط
وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة
ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فيخرج الاحتياج وما هو سابق
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير
منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة وفيه بحث اما
اولا فلان الشيخ لم يرد بقوله للمعلول في نفسه ان يكون ليس انه
في نفسه معدوم كما حسبه بل اراد انه في نفسه ليس الا هو اشارة
الى ما ذكروه في مبحث الماهية من ان الماهية من حيث هي ليست الا
هي وحاصل ما ذكره ان المعلول اذا اخذ بنفسه ولم يوخذ معه
غيره كان جميع ما يغايره مسلوبا عنه في هذه المرتبة فيسلب ما يغايره
عنه يكون له في نفسه والوجود له يكون عن علته التي هي غيره وما للشيء
في ذاته مقدم على ما له عن غيره تقدما ذاتيا فيكون ليس المعلول
بعد ليس بعديته بالذات الا يرد عليه ما اورده من ان المعلول
ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما لا يخفى واما ثانيا فلان و
جود المعلول في مرتبة وجود العلة اذا كان مسلوبا على طريق
نفي المقيد لم يكن المعلول موجودا في هذه المرتبة فيكون معدوما
فيها لعدم الواسطة فيكون سلبه في متصفا بكونه في هذه المرتبة
والا لخلا هذه المرتبة عن وجوده وسلب وجوده معا وما
هذا الا كما يقال وجود زيد يوم الجمعة مسلوب على طريق نفي
المقيد ولم يكن سلب وجوده في يوم الجمعة قولكم لجواز ان لا
يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في هذه المرتبة قلنا
جواز ذلك ممنوع فان اتصافه في هذه المرتبة بالعدم لازم لتقدم
هذه المرتبة على وجود المعلول وهو قبل وجوده معدوم بالضرورة
سواء كان ذلك القبل زمانا او مرتبة واما ثالثا فلان عدم

استحالة خلو المرتبة عن النقيضين غير مسلم لان العقل يحكم بمجرد الاجتماع
ولا ارتفاع في زمان او في مرتبة فكما انه يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد او مرتبة واحدة كذلك يمتنع ارتفاعهما في احدهما نعم قد يعتبر
العقل الماهية مجردة عن جميع ما يغايرها وهي ليست من هذه الحيثية موجودة
ولا معدومة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا ولا معدوما لان
الموجود من هذه الحيثية اخص من الموجود ولا يلزم من نفي الخاص
نفي العام لو كانت كذلك كانت خالية عن الوجود والعدم لكن
ذلك مجرد اعتبار ذهني يمتنع تحققه في الواقع ويمتنع خلو الواقع
عن النقيضين سواء كان زمانيا او مرتبة ذلك خطأ جدا واما رابعا
فلان المختار التقدم الذاتي عندهم فيهما بالعلية وبالطبع ع
اذ تقدم ما للشيء في نفسه على ما له من غيره انتهى تقدم ذاتي
عندهم على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه انفا واما خامسا فلان
تفسيره العلة بما يحتاج اليه المعلول لا يقتضي ان يكون المحتاج
اليه غير سابق على الاحتياج كما حسبه ولو سلم انه يقتضي ذلك
نخرج عن التعريف العلة العلة السابقة على الاحتياج كالفاعل
والمادة في الامور الحادثة قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير
الحدوث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج في الوجود
الى الغير واخرى بمسبوقيته باستحقاقيه الوجود والعدم بحسب
الغير باستحقاقيته لا استحقاقيه الوجود والعدم بحسب الذات
ومنهم من فسره بمسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا ومنهم من فسره
بتقدم لا اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير
ولا يخفى ان المراد بالاقتضاء اللااقتضاء المذكور معنى الاستحقاق
ثم قال واعلم ان الاول من التفاسير المذكورة للحدوث انما يصدق على
الموجود فقط دون العام للموجود والمعدوم اولا يسمى الممكن حال
عدمه حادثا لكن لا يمكن اجراؤه في القدم قيل يمكن ان يقال

لو وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه
فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون
الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا انتهى ملخصا وانت خبير بما
سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا واشكاله
والعلة اراد بوجه اكمل قياسا على ما ذكره في الحدوث الذاتي
ان يقال غاية ما لزم من عدم القدم في هذه المرتبة ان لا يكون
الموصوف فيها قديما على طريق نفي المقيد ولا يلزم ان يكون حادثا
فيها لجواز ان يكون في المرتبة المذكورة خاليا عنهما وفيه بحث اذ الخلو
عن الحدوث والعدم لا يستقيم بالتفاسير المذكورة غير جائز كما لا
يخفى على من له تامل فيها فكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا
يكون الا عدميا اذ مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون كنها لافراده
بل يجوز ان يكون عارضا لها وعارض الموجود الخارجي يجوز ان يكون
العدم معتبرا فيه الا يرى ان بعض من يرى وجود النقطة في الخارج
عرفها بانها عرض ذو وضع لا يقتضي عدم القسمة فالاولى ان
يقال لما كان القدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير كان العدم
محمولا عليه مواطاة فلا يكون موجودا خارجيا فلو فرض
تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق
الذهني الى جزئه وفيه بحث اذ لو كانت الاجزاء العقلية
عبارة عما يتركب الشيء عنها في الوجود الذهني كما ان الاجزاء
الخارجية عبارة عما يتركب عنها في الوجود الخارجي لزم احتياج
الشيء اليها في الوجود الذهني كما حسبه الشارح لكن لما امتنع
ان يكون الشيء في الوجود الذهني واجبا بالذات كان احتياجه
الى الذهن في هذا الوجود استغنى الواجب عن نفي هذه الاجزاء
عنه فليس الدعوى هناك ان الواجب في الوجود

الذهني بسيطة والالزام احتياجه في هذا الوجود الى غيره لانه
في هذا الوجود الى غيره لانه في هذا الوجود ليس واجبا قطعا
يحتاج الى غيره سواء كان بسيطا او مركبا بل الدعوى ان الواجب
في الوجود الخارجي الذي هو واجب فيه بريء عن الاجزاء التركيبية
وعن الاجزاء التحليلية ايضا اما براءته عن الاجزاء التركيبية فظاهر
واما عن الاجزاء التحليلية فلان الاجزاء التحليلية هو ما يقسم العقل
الشيء اليه سواء كان مقدارا كالنصف منفصلا واحدا او غير مقداري
كالجنس والفصل وهذا القسم خص باسم الاجزاء العقلية لبعض
الشيء وله ذات حاصل فيه واذا قاس العقل تلك الذات الى
الشيء الذي هي بعض منه في مرتبة الوجود يحكم بتقدمها عليه بالطبع
فلو كان للواجب شيء من تلك الاجزاء لم يكن واجبا بالذات في
منتهى سلسلة الموجودات هف فان قلت الاجزاء التحليلية
يحصله تحليل العقل وتعبير الكل اليها فما لم يقسم العقل الشيء
لم يكن له اجزاء عقلية اصلا فيكون الاجزاء المذكورة متاخرة عن
تقسيم الشيء وتعبيره متاخرا عنه فكيف يتصور ان الاجزاء
المذكورة متقدمة عليه قلت تلك الاجزاء ذوات متصفة بالوحدة
قبل تقسيم العقل الشيء ولم يتميز بعضها عن بعض في هذه المرتبة فاذا
تم التقسيم اتصف ذوات الاجزاء بالتنصيف والكثرة وتميز بعضها
عن بعض عند العقل وذوات الاجزاء مقدم على التقسيم المذكور
والتصاف تلك الذات بالجزئية متاخر عنه والعقل يحكم
بتقدم ذات الجزء على الشيء لا بتقدمه مع وصف الجزئية
غاية الامر ان حكمه بتقدمها عليه يكون بعد التقسيم اذ قبل
التقسيم لا يميز ذات الجزء عند العقل ولا يقدر ان يحكم
عليها فاذا قسم الشيء الى الاجزاء وميز الجزء عنده وقاس

الشيء اليه في مرتبة الوجود حكم بتقدم ذوات الاجزاء على الشيء
تقدما بالطبع فذات الجزء متقدم عليه وعلى التقسيم ايضا وحكم
العقل بتقدمها متاخر عنها ولا محذور في ذلك فان قلت معنى التقدم
امر على عبارة عن حصول المقدم على حصول المؤخر وهو عبارة
عن ان يكون للمقدم حصول في مرتبة لا يكون المؤخر حاصلا فيها
فاذا كان ذات الجزء المذكور متقدما قبل التقسيم وهي كذلك
مبهمة لزم ان يكون للمبهم حيثية ابهامه حصول وهو منكر عند القوم
قلت لا نسلم ان السبق المذكور عبارة عن ذلك كيف ولو كان
كذلك لزم ان يكون للعلة الموجبة حصول في مرتبة بدون حصول
المعلول بل هو عبارة عن احتياج ما يجده العقل للمتقدم على
المؤخر فاذا قاسهما الى الوجود ولو عبرنا بالفاء المشتغل
بينهما في قولنا وجدت العلة فوجد المعلول ووجد الجزء فوجد الكل
ولا حرج في ان يجد العقل بعد التقسيم احتياج ذات الجزء قبله
فان قلت قد اشتهر في السنة المتاخرين ويفهم من الشرح
ايضا ان الاجزاء العقلية هي ما يتركب الشيء عنها في الوجود
الذهني وعلى ما ذكرت انت يشترط من الاجزاء التي يحلل العقل
الشيء اليها وان كان في الوجود الخارجي فما مرادهم القوم
بما قلت تشبيه انهم ارادوا بها ما ذكرت فانهم صرحوا بان
الاجزاء العقلية للانسان هي الحيوان الناطق وللسواد
هي اللون القابض للبصر ولا خفاء في ان الانسان في الوجود
الخارجي حيوان ناطق لا في الوجود الذهني فانه هناك ليس
حيوانا ولا ناطقا بل كيفية نفسانية كما حقق في موضعه ولا في
ان السواد في الوجود الخارجي لون قابض للبصر لا في الوجود
الذهني ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى قيل الاجزاء العقلية

متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظاهر اما
الثاني فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجود
لم غير متهما والنص فقد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية
كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص
ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان فيها ماهية كلية لم يكن من حيث
هي ماهية موجودا بل احتاج الى امر اخر به يحصل تشخصه فلا
يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير
وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة ما فاما ان يكون علة
نفس الهوية او غيرها وكلاهما محالان على ما فصل في مقامه
والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر
اصلا سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده
وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو
ممكن كما مر وفيه بحث اما اولا فلان المفهوم ما حصل في العقل
وتغاير المفهومين يدل على ما حصل منهما في العقل اثنان فان
اراد بوحدة الوجود ان وجودهما في العقل واحد فهو ممنوع فانهما
في العقل اثنان ولا محالة لهما هناك وجودان ولا يلزم من صحة
الحمل اتحاد وجودهما العقلي وان اراد ان وجودهما في الخارج
واحد فمسلم لكن لا يجدي ان يكون المتغايران ذهنا متحدين
وجودا في الخارج فلم لا يجوز ان يكون امران متغايران في الذهن
لهما معا وجود واحد خارجي واما ثانيا فلان معنى قولهم لا ماهية
للواجب وراء انيته ليس ما ذكره وهو ظ لا يستره [illegible] واما
ثالثا فلان ليس اثر العلة اتصاف الماهية بالوجود حتى لو
كان ماهية الواجب نفس الوجود لا يستغني عن العلة بل اثره
الماهية فلو كان للواجب ماهية سواء كانت وجودا او غيره

كان

كان شيئا موجودا الا الموجود البحت ولزم ان يحتاج الى العلة وقد
سبق بيان ذلك في الحواشي انف نقض فلا نعيده يجوز ان
ان يكون له جنس منحصر في نوعه ينفع هذا الاحتمال ويركبه من امرين متمايزين
بين الفصول [illegible] كالاخفى فلم يحصل منهما حقيقة
واحدة محصلة بحيل ربما يمنع ذلك والسند [illegible] لم يتسع تقطع
الحقيقة ماهية الجوهر كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية
مع انها خلاف على السند غير مسموعة الى ان يتبين واتصور انه يقتضي
استغناء الواجب في ذاته عن المحال كونه عوضا لا يقتضي اختيار
اجزاء النظام التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون
اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المقتضي الصورة
احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصيل نوعا كما في صور المواليد
فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصيلها تلك الانواع اعني
انواع المواليد وان لم تحتج اليها في وجودها وتحصلها تحت انواعها
العنصرية فيه بحث اذ لو تركبت ماهية واحدة حقيقية من عرض ومحله
فان بقي هويتهما في نفس الامر حال التركيب كان فيها هناك اثنان
وكما لا يكون الاثنان حيث يكون اثنانا عددا اخر لا يكون
واحدا النص واذ لا يكون الاثنان حيث يكون اثنانا عددا اخر
لا يكون واحدا النص في نفس الامر منهما اثنان لا واحد حقيقي
وان بطلت هوية العرض العدم بالكلية لبراءته عن المادة
الداخلة فيه كما بين في موضعه وح لا يكون التركيب منه وان
بطل المحل بالكلية لا يكون التركيب منه ايضا وان بطل هوية
المحل وبقي هوية العرض بمادة المحل فلا بد له من صورة بعين
تلك المادة وهي مع العرض اثنان لا واحد بخلاف العناصر
في المواليد الثلث فانها لما بطلت هوياتها صارت موادها
المهية مستعدة لان تصير شيئا واحدا حقيقيا كما تحققه اولا انتهت

التوبة الى الحقيقة فان قلت ما هو كثير في نفس الامر قد يتصف
فيها بالوحدة كالبيت فانه من اللبنات كثيرة في نفس الامر ويصدق
عليها انها بيت واحد فيها فلم لا يجوز ان يكون المركب من العرض
ومحله كذلك قلت في البيت ذات هي اللبن مثلا وعارض
هو المفهوم المسمى بالبيت اعني المجموع المخصوص فانه عرضيها
للذات التي هناك فالذات كثيرة في نفس الامر وهي اللبنات
لا واحد والمفهوم المسمى بالبيت العارض لها فهو المجموع واحد منها
لا كثير فالاكثير غير الواحد فان قلت اللبنات والمجموع بحسب تفصيل
العقل اثنان لكنهما في الخارج امر واحد لاتحاد فيهما هناك فهذا الامر
لما كان عين اللبنات كان كثيرا فيه ولما كان عين المجموع كان واحدا
فيه فهو في الخارج واحد وكثير ايضا قلت سلمنا انه واحد وكثير
في الخارج لكن لما كان اللبن ذاتيا له وهو بما هو عين اللبن كان
كثيرا يكون كثيرا بالذات ولما كان الاجتماع عارضا وهو بما هو عين
اللبن كان كثيرا يكون كثيرا المجموع كان واحدا يكون واحدا بالعرض
ولا حجر في ان يكون الامر الخارجي الذي هو عين مفهومين يكون له
بما هو عين احدهما حكم لا يكون له ذلك الحكم بما هو عين الآخر كالطبيب
الباني فانه بما هو طبيب معالج بالذات وبما هو بان ليس معالجا
بالذات بل بالعرض وكذا الشبح المرئي من بعيد فانه قد يكون
بما هو جسم مبصرا وبما هو فرس غير مبصر مع انه عين كل واحد
منهما فاذا كان الشيء المركب من العرض ومحله من هذا القبيل
كانت كثيرة بالذات واحدة بالعرض فلا يكون واحدة بالحقيقة
اذ المعنى بالوحدة الحقيقية هي الوحدة بالذات لا الوحدة بالعرض
واما ما قيل من ان اجزاء العناصر في المواليد مستغنية عن
الصور الحاصلة فيها فليس كذلك كما حقق في موضعه من ان
تلك الاجزاء عند تركيب المواليد عنها تصير مبهمة محتاجة الى معين

وهي الصورة الحالة فيها حال التركيب المركب واما اذا كان
الواجب مع غيره جزءا ما وبما ذكر لك ان يبطل هذا الاحتمال بان الواجب
لو كان مع غيره جزءا ما وما دخل فيها الجزء الصوري ليس في المركب
هوية الواجب لامتناع بطلانها وكان فيه هوية الصورة الحالة
[illegible] فيكون فيه كثيرة بالفعل فلا يكون واحدا حقيقيا لانها كثيرة
بالذات ثم ان الفاضل بهمنيار كلما كان الواحد فيه بالفعل لا
يكون الكثرة فيه الا بالقوة   ان لم يقم الواحد لم يكن موجودا
غيره اذ قد سبق ان ليس للوجود قيام بشيء من الموجودات
بحسب نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا بل هو امر عقلي انتزاعي ولا
محذور فيه   اما ذلك اذا كان المنتقض حاله عينا خارجية قيل
اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينا
كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته
في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار ثبوته
للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه ما اورده وفيه
بحث لانه ان اراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الامر
ذهنا او خارجا فالوجود ليس كذلك لما مر من امتناع قيامه بالموجودات
في نفس الامر وان اراد به صدق حمل المشتق منه على الذات
فذلك كما لا يقتضي امكان وجود الصفة في نفسها لا يقتضي امكان
ثبوتها للموصوف لما مر من ان صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدأ
المحمول قوله لا بد من دليل على ان هنا وجودا خاصا فقد اجاب
الشارح في ذلك والحق ان ليس للوجود فرد عارض لشيء
من الموجودات وقد سبق الدليل على ذلك قال بهمنيار
تخصيص الوجود العام في الواجب نعم بانه لا علة له وفي الممكنات
بعللها او بموضوعاته   لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى
الذات التي هاهنا غير تام اذ يمتنع ان يكون وجود الواجب معللا

٧٢

بشئ سواء كان ذاته او غيره على ما مر لا اشارة اليه اذا
كان وجود الواجب زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به وان اراد
باتصاف الذات بالوجود قيام الوجود بالمعنى المصدري بها
فلزوم ذلك مع لا مر غير مضرة وان اراد به صدق المشتق منه
عليها فسواء كان الذات وجودا او مهية اخرى لا بد لذلك
من علة نعم ما هو برئ عن المهية وجوده غني عن السبب على ما
سبق تحقيقه فوجود كان ذلك الشي بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف ان اراد بعدم اتصاف الشي
بذلك الامر ان يتحقق الشي غير متصف به فلا يجوز ان لا يتصف
زيد بالوجود بهذا الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص من افراد
الانسان وهو حال العدم ليس فردا له لامتناع صدقه عليه
ح وان اراد به ان لا يكون الشي متصفا بذلك الامر سواء
كان ذلك في حال تحقق الشي المذكور اولا فالاربعة يجوز ان
لا يكون متصفا بالزوجية بهذا الوجه فانها حال العدم لا يكون
زوجا ولا اربعة ايضا فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما
كان واجبا ولم يجوز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى
علة لو صح ذلك لزم ان يكون المهية المتصفة بامر لاقتضاء ذاتها
وحدها او مع لازمها اياه لم يكن اتصافها به ممكنا ومعللا لامتناع
مفارقته عنها في نفس الامر بل يلزم ان لا يكون اتصاف اكثر
المهيات بالوجود الخارجي ممكنا ومعللا لامتناع مفارقته عنها
حال تحققها تلك المهيات كما هو حال الاربعة بالقياس الى
الزوجية ويلزم ايضا ان يكون اقتران المعلول مع العلة
الموجبة غير ممكن ومعلل لوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدم
هف فعل اتصاف الاربعة بالزوجية واجبة بمعنى الضرورة
بشرط المحمول وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علته

ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود وفيه بحث اذ حاصل ما
استدل الشارح به على استغناء زوجية الاربعة عن العلة هو ان
الصفة الممكنة للشي ما لا ينافي ذلك الشي بثبوتها له ولا انتفاؤها
عنه وذات الاربعة منافية لانتفاء الزوجية عنها فلا يكون ممكن
الثبوت لها بل يكون واجب الثبوت له فلا يحتاج الى علة وهذا
الوجوب ليس وجوبا بشرط المحمول كما حسبه هذا القايل حتى يندفع
استدلال الشارح بان الوجوب بشرط المحمول كما لا يستلزم الاستغناء
عن العلة وجه الدفع مع كون الصفة الممكنة للشي ما ذكر بل هي صفة
يجوز ان يكون ثابتة للشي ويجوز ان لا يكون ثابتة سواء كان عدم
الثبوت بوجود الشي مع انتفاء الوصف عنه او بانتفاء الشي
والصفة جميعا كما في عدم ثبوت الزوجية للاربعة المعاوضة هذا واعلم
ان مفهوم الموجود ليس نفس شي من المهيات ولا جزء منها لما مر
في مباحث الوجود فالمهية اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر
الى ما هو خارج عنها لا يكون موجودة وبهذا القدر كاف في امكان
موجوديتها واحتياجها الى سبب فلم يكن نسبة الموجودية اليها
بالامتناع ولو كان للواجب مهية لكان حكمه ذلك ايضا ومن
ثمة ذهبت الحكماء الى ان كل ذي مهية معلول وما لا مهية له فما
هو واجب الوجود بذاته ثم اعلم ان معنى قولهم وجود الممكنات
زائد عليها ووجود الواجب لا بل عينه على ان الوجود زائد عليها
لا في الخارج لان الموجود لا يمتاز عن الممكن فيه بل في العقل
فانه يفصل الممكن اما اني سماء موجود او اني ارض موجودة او
اني انسان موجود الى غير ذلك وللوجود غير زائد على ما هو واجب
الوجود واجب الوجود بذاته لا في الخارج لعدم امتياز
الوجود عنه فيه كسائر الموجودات ولا في العقل لانه الموجود
والبحث فيه لا الشي الموجود ثم البحث عن الموجود ليس من حيث

ثم لما مر ان الموجود ليس مهية لشئ من الموجودات فلا يكون للواجب
بذاته حقيقة عقلية اعني المهية والموجود هناك مجرد عن المهية غير
زائد عليها الفقر ان المهيات من الممكنات غير مجرد عنها زائد
عليها واعتبر ذلك بالقياس الى ما ذهب اليه افلاطون
في المكان من انه بعد مجرد عن المهية فان من داخل الكوز مثلا
مميزا ان احدهما المادة الطويل العريض العميق وهذا هو المتمكن
فالطويل العريض العميق هناك مقارن لماهية هي المادة والثاني
الطويل العريض العميق البحث لا الشئ الطويل العريض العميق
هنا مجرد عن المهية قيل ليس الموجود نفس مفهوم مهية من
المهيات لا يقال المراد المهية العينية لان البحث عن الوجود
والمطلقات وفيه بحث اذ لا خفاء في ان الموجودات مهيات
وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزءا لها
ارادوا بالمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم
الموجود مهية لشئ من الموجودات خارجية كانت او ذهنية
ثم قيل ان اراد بقوله انه الموجود البحث لا الشئ الموجود انه
مفهوم الموجود المطلق المدرك كذلك ضرورة انها يصدق عليها
مفهوم الوجود فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم
مجمع المهيات الموجودة وح يكون شيئا موجودا او الشئ
الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم وهو ظاهر
وفيه بحث اذ الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود
بفصل العقل الى سماء موجود والى ارض موجودة الى غير
ذلك فيحمل الممكنات مهية ومفهوم الموجود انضم والواجب
لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود
البحث فالممكن مهية موجودة والواجب موجود بلا مهية
ولا حرج في ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه كيف

لا وهذا المفهوم محمول عليه وهو الحمل الحقيقي فيستلزم الاتحاد
بحسب الوجود كما سيأتي فيه قلنا ان التفصيل الحاصل في الموجود المجرد
لا يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرد مفهوم الموجود
عن وجوده واخذ مهية ذاتها من غير اعتبار شئ زائد عليها الا يكون في
هذه المرتبة موجودا ولا معدوما ومتى اعتبر مع الموجود ومع العدم
المعدوم كما حقق في موضعه او الممكن بذاته لما موجودة ولا معدومة
كان من قبيل كل منهما بعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ممكن محتاج معلول
وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحث لا يمكن تجريده عن
الموجود فهو في نفسه يحمل الوجود فيكون واجب الوجود بذاته
ولا يكون معلولا بذاته ولا بغيره ثم قيل لا نسلم ان الطويل العريض
العميق الذي هو المكان على ما ذهب اليه افلاطون مجرد عن المهية
بل ذلك بعينه مهية واثبت جميع ما اعتمد عليه في نفي المهية عنه
تع وهو انه ممتنع بحقيقة كنهه فلا تقع جوابا للسؤال بما هو لا يتاتي
هنا وفيه بحث اولم يدع المحشي منها ان المكان على ما ذهب اليه
افلاطون مجرد عن المهية حتى يستقيم المنع وطلب اثبات ذلك عنه
بل نقل مذهبه لينبه المخاطب بان الموجود المجرد عن المهية امر معقول
اعتبره الحكماء الكبار لنزول الاستبعاد العارض للاذهان فلو
في المكان هذا القسم ولو كان الطويل العريض العميق مهية للمكان
لكان جوابا للسؤال عنه بما هو وليس كذلك كما لا يخفى والمعتمد
عليه في نفي المهية عنه هو البرهان القائم على ان كل ذي مهية معلول
لا امتناع تعقل كنهه كما حسبه فان كثيرا مما لا سبيل لنا الى
تعقله بالكنه ليس مسلوب المهية وبالجملة الموجود البحث عبارة
عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو
عرضي بالقياس اليه فلا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة
عن الذات حتى لو لاحظ العقل ذلك لا من نفسه بحده بحسب

لاعتبار الذهني عاريا عن الموجود فيحكم بان الموجودية لا تحالى سببا
فهو موجود بلا ابهت معقول لان هذا الموجود والوجود
وحده قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا ماهيته هويته انه
انه ليس له ماهية غير انه هو موجود عن ذلك فان قلت اذا لم يكن
للموجود البحت ذات معقول لا يقدر العقل على ملاحظة
ذاته عن الوجود في نفسه ما لا موجود او بما بهما انه لم يكن
لا يحكم باحتياج موجود ما الى علة ولا يلزم من ذلك ان يحكم باستغناء
عن العلة لجواز انه يتوقف في ذلك فان الحكم باستغناء عن
العلة قلت ما دوه البرهان الى ذلك حيث دل على انه يجب ان يتحقق
موجود بلا علة و يعلم ان كل ما له ذات معقول فهو معلل فيحكم
بان الموجود الغير المعلل سوا لا يكون له ذات معقول فتامل
وبهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون
انا زائدة قيل اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات
فهي واجبة لغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن
ومنها علم ان ما ذكره في معنى اقتضا ذات الواجب وجود
من ان ذاته بحيث لا يجوز ان يقال يتصف بالوجود يستلزم
لا اقتضا الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف
الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء
بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشا
الوجوب خصوص تلك الماهية وبعود المحال لانا نقول خصوص الماهية
معتبر في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشائه
الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما
توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوده متوقفا
عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته وفي بحث اما ولا فلان ما استدل
به على علية الذات للوازمها ظاهر فانه لو لم يكن الذات لم

يكن لا يلزم منه العلية اصلا كيف ويمكن اجراؤه بعينه في علية اللوازم للذات
فيقال اللوازم علة للذات فانه لو لم يكن اللوازم لم يكن الذات واما
ثانيا فلانا نمنع ان وجوده عين غيره ونمنع ان يكون اتصاف مهيته بالوجود
بسبب وانما يلزم ذلك لو كان لمهيته وقد عرفت مما حققناه انه نزه
عنها قال بعض الفضلاء لا يقال لا مكان ان يقال المحوج الى العلة في اتصاف
الشيء بامر اذا كان حكمنا يكون محتاجا الى العلة واما اذا لم يكن حكمنا
فلا فان اتصاف الاربعة بالزوجية امر واجب لا يحتاج الى علة تجعلها
متصفة بها ولا يلزم من زيادة الوجود عليه ان يحتاج لاتصافه به الى
علة فلا يلزم شيء من المحالات لانا نقول ما ذكرتم على تقدير صحته يستلزم
ان لا يكون من خواص الواجب الثبوت لها علل التشكك
لاعراض كالعقول بالنسبة الى علومها المعدودة والمخصوص بالنسبة
الى العدد والعارض له وذلك سفسطة والتحقيق ان ثبوت
صفة لشيء وقيامها به وان كان واجبا بالنظر الى ذات الشيء
الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول الشيء لا يتصور
ان يكون واجبا بالنظر الى سببين بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا
بالذات بالنظر الى احدهما يكون منها منشا لزوم الحصول او كان
واجبا بالنظر الى الاخر ايضا بحسب ذاته يكون للاخر منشا اللزوم
فيلزم على تقدير كون الحصول واجبا بهما ان يكون الوجوب معللا
بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد ولا يتوهم ان اللزوم
ايضا ليس بمعلل لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول
مع قطع النظر عن المنتسبين على السوية فلا بد في الاتصاف من علة
هي احد المنتسبين او غيره وفيهما بحث اما في السوال فلما عرفت
جوابه بالنقض والحل ايضا مما ذكرناه انفا واما في الجواب فلانه
ان اراد الموجب بالنظر الى الموصوف لا يستلزم فنختار انه
واجب بالنظر الى كل واحد منهما ولا يلزم من ذلك التعليل فضلا عن

توارد العلتين وان اراد به العلية فالقايل لا يسلم وكذا لان
العلة فرع الامكان ولا تصادق المذكور ليس يمكن عنده وان اراد
به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه او يحتاج الواجب الى
عدم نفسه قيل لان عروض الكون الوجود للمهيات مستند الى
الواجب بانه الموجد لها ابتداء او بواسطة فاستقرار العروض يكون
باستقرار علة وينتهي الى استقرار الواجب بذا الوجهة وهو ضعيف
اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للمهيات هو الواجب
لكن يجوز ان يكون علة كونه بحيث لا يكون الا عارضا كونها بحيث
الامعروضية هي المهيات التي يصلح معروضات لها فيكون استقرار
العروض في الوجود الواجبي لاستقرار المهية التي يمكن عروضه لها
وفيه بحث اذ معنى كلام الشارح انه لو كان لعروض الوجود
للواجب علة لكان هذه العلة هو الواجب لا غير فلو كان
عدم عروض الوجود له بواسطة عدم علة العروض وعلة العروض
هو الواجب لا غير يحتاج الواجب الى عدم نفسه هذا معنى كلام
الشيخ وهو صحيح في ذلك لا ما حسبه توجيها له وزيفه وذات
الواجب تع فرد خاص من افراد الوجود المطلق اقول جعل الواجب
تع فرد الوجود المطلق غير سديد اذ لا يمكن ان يقال كونه واجبا
بالذات بواسطة من افراد الوجود المطلق انه فرد من الوجود
المطلق اذ لو كان كذلك لكان كل فرد منه واجبا بالذات
وليس كذلك ولا يحتاج المكن في ان يصير موجودا الى العرض
له فرد من الوجود كما حققناه في اوايل الحواشي حتى قيل الواجب
بالذات لا يحتاج الى ذلك بل هو نفسه فرد من الوجود فلا
فايدة في جعله تع فردا لذلك المفهوم وكيف يكون فردا منه وقد
ذهب الشيخ والفارابي الى ان الوجود امر عقلي لا افراد له في الخارج
كما نقل الشارح عنهما في مباحث الوجود وقيل انما يلزم ذلك

لو كان وجوبه بمجرد كونه فردا من الوجود المطلق اما لو كان وجوبه
بكونه فردا منه مجاميا لما عداه لا يلزم من ذلك ان يكون جميع افراده
كذلك وفيه بحث اذ هذا الكلام خارج عن قانون التوجيه لان
المحشي ادعى لزوم الثاني المقدم وهو قد حكم بعدم لزومه
لمقدم آخر ثم من البين ان كون الشيء موجودا كما لا يقتضي كونه
موجودا كذلك كونه مجاميا بذاته لا يقتضي ذلك فانه يلزم من
كونه موجودا مجاميا بذاته ان يكون موجودا بالذات وايضا يرجع
ذلك الى ان يقال مثلا لما كان حقيقة الفلك موجودا
بالذات ثم قيل كون الشيء امرا عقليا لا ينافي ان يصدق على
الموجود الخارجي اذا كان صدقه بحسب الذهن بل المعتبر في
المعقول الثاني ان لا يكون صدقه صدقا خارجيا فانه ما
يعرض المعقول الاول بحسب وجوده في الذهن والمراد بالعارض
منها الخارج المحمول كما يظهر من تقسيم الكلي بالنسبة الى افراده
الى عوارض المهية من حيث هي هي وعوارضها بحسب الوجود
الخارجي وعوارضها بحسب الوجود الذهني التي هي المعقولات
الثانية وفيه بحث اذ لا وجود للعام في الخارج الا في ضمن
الافراد فاذا كان فرده موجودا في الخارج وهو عينه فلا محالة
يكون موجودا فيه ولا يكون وجود العام في الخارج الا هكذا
وما يكون كذلك لا يكون عقليا فان العقلية في مقابلة الخارجية
واما ان الصدق بحسب الذهن فان اراد به انه مقتضى التغاير
بين الشيئين مفهوما مع جميع الطور كذلك كما حقق في موضعه وان
اراد ان القضية لا يصدق خارجية حتى لا يصدق مثلا
زيد وكذا زيد شيء فلا يلزم ان لا يصدق نقيضهما خارجية
فلا يكون زيد ممكنا في الخارج فيكون واجبا او ممتنعا فيه مسلمه
فالوجود الخاص هو الذي تدعيه انه عين ذات الواجب

انما اراد بالوجود الخاص مفهوم الوجود المطلق مع قيد او شرط
وح فذلك لا يندفع كثير من الادلة المعارضة وان اراد به فرد الوجود
المطلق فيتوجه عليه ما هو الغرض من الحكم بان نفس الوجود اذ
الغرض الداعي الى ذلك الحكم ان يكون موجودا بالذات
مستغنيا عن علة الوجود وفرد الوجود ليس كذلك بل الحق
انما متعدد كما مرت الاشارة اليه فان اراد به غيرها فتسمية
بالوجود مجرد اصطلاح ولا يلزم من ذلك ان يكون موجودا بالذات
مستغنيا عن علة الوجود بالمعنى المعلوم من الوجود والحق
في ذلك ما قد سبق من انه تع موجود بلا ماهية وذلك يقتضي
ان يكون موجودا بالذات ومستغنيا عن علة الوجود فتامل
بل ما يجب لكل فرد ما يجب للآخر فقد يجب لاحد لفرد
من افراد النوع امر بخصوصه لا لماهية النوع عينه ومثل هذا لا يجب
ان يجب للفرد الاخر من ذلك النوع لتقدم جزء الماهية الا موجودا
لتقدم الجزء الاخر على المركب الجزء لا يخرج عن المركب متقدم عليه
بالطبع كسائر الاجزاء وقد مر ان التقدم بالطبع مرجعه الى
اعتبار الوجود متقدم ايضا اذ ما اعتبر المركب بهذا الاعتبار
الذهني مجردا عما هو خارج عنه فانه بهذا الاعتبار وان كان
عاريا عن الوجود والعدم لكنه ليس عاريا عن جزء آخر ومتقدم
عليها فيكون الجزء متقدما عليه بهذا الاعتبار ولعل هذا هو المراد
من قال ان الجزء متقدم على الكل بحسب الذات مع قطع
النظر عن الوجود ولما كان هذا التقدم مختصا بالاعتبار الذهني
فالقائل بنفس الامر لم يكن متقدما في نفس الامر ولا يصلح ان يكون
تقدما للعلة الموجدة للشي عليه في نفس الامر فان تقدمها
عليه لا بد ان يكون في نفس الامر كما ان تاثير العلة وحصول
الاثر منها للعلة الموجبة في نفس الامر على ما يعلم منهما متقدم العلية

ويتقدم

ويتقدم بالطبع باعتبارين كما مر في مبحث التقدم وكلا منهما يجب الوجود
كما عرفت واذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاعتراض الذي ذكره
الشارح بقوله واعترض على دليل الحكماء غير وارد على دليلهم
لان العقل اذا لم يلحظ كون الشي موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ
هذه العبارات ليست على ما ينبغي والظاهر انه اراد ان الشي ما لم
يكن موجودا امتنع ان يكون مبدأ للموجود واقول معنى كلام
المصنف ان المهية من حيث هي هي الوجود غير معقول ان المهية من
حيث هي وهي الماهية من حيث المأخوذة بذاتها مجردة عن جميع
ما هو خارج عنها لا يعقل ان يوجد شيئا في نفس الامر وذلك لان
المهية المجردة بهذا الوجه امر اعتباري غير واقع في نفس الامر كما مر
غير مرة ويوجد الشي في نفس الامر لا بد ان يكون واقعا فيها وايضا
كان التعرض بالتقابل ظاهر البطلان لان قبول المهية للوجود ليس
في نفس الامر بل هو واقع في الاعتبار الذهني كما علمنا كسائر الخواص
السابقة فيجوز ان يكون المقبول ايضا واقعا في الاعتبار الذهني
دون نفس الامر والحاصل ان قبول الوجود في الاعتبار الذهني
ولا ايجاد في نفس الامر ولذلك جاز ان يكون المهية من حيث هي
بالتفسير المذكور قابلة للوجود ولا يجوز ان يكون موجودة
يكون الصفة ايضا امرا عقليا قد عرفت مما حققنا ذلك ان
الوجود بمعنى الموجود عين المهيات الخارجية في الخارج وزائد
عليها عارض لها بالاعتبار الذهني فجاز ان يسمى عقليا باعتبار
ان زيادته على المهية وعروضه لها في العقل وان يسمى خارجية
باعتبار انه عين للمهية في الخارج وهذا هو المراد بالصفة
الخارجية وسماه صفة لانه عرض عام للمهية المعروضة له ولا صفات
في ان فاعل مفهوم الموجود الذي هو عين الامر الخارجي يجب
ان يكون موجودا في نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا

كالمهية من حيث هي بالتفسير المذكور فاين الفرق الفرق
بالحيثيات ايضا فلا نعيده وهو غير موجه بعد لان للناقض
ان يقول هذا غير موجه لان الناقض منع وحاصل الجواب منع جريان
الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون الفاعلية غير مشروطة بالوجود
الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض بل عليه اثبات
جريان الدليل في صورة النقض ولا يخفى ان تقريره والحاصل
اي صرح فيما وجه به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان
الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في السند
وادعى تحقق الفرق هذا لكن للارشاد لما سبق من ان كلام
الناقض مبني على تصور ان للمهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود
بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود
غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان الفاعل والقابل
متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان
النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه
مبني على تصور انه يلزم من كون المهية قابلة للوجود ان يكون للمهية
ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد
لا سند له لما ذكر مفصلا وفيه بحث اذ يرد ما اجرى الناقض دليل
المعلل في صورة النقض كما في ما نحن فيه لو جاز للمعلل ان يمنع جريان
الدليل في صورة النقض بناء على جواز ان يكون بين الصورتين
فرق لا تمشى النقض في صورة من الصور اذ للمعلل ان يمنع جريان
الدليل فيها بناء على ان يكون بين الصورتين فرق بل عليه ان يبين
الفرق بينهما بوجه يثبت عدم جريان الدليل في صورة النقض حتى
يسمع منه ان الدليل ليس جاريا فيها وما حسبه من ان النقض انما
يتجه اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود فليس كذلك اذ لو
كان كذلك لما جرى دليل المعلل في صورة النقض فيتجه بدليل انه

لو كانت المهية من حيث هي مؤثرة في وجودها كانت علة فاعلية له
وهي متقدمة على معلولها بالوجود فكانت للمهية قبل وجودها وجود
هف واجراؤه في صورة النقض ان يقال لو كان هذا الدليل بجميع
مقدماته صحيحا لما كانت المهية من حيث هي قابلة للوجود اذ لو قبلته
لكانت علة قابلية له وهي متقدمة بالوجود على مقبولها فيلزم ان يكون
للمهية قبل وجودها وجود لكن المهية من حيث هي قابلة للوجود فاورده
المص لقوله وقيامه بالمهية من حيث هي هف فجريان الدليل في صورة
النقض مبني على ان يكون العلة القابلية مشاركة للفاعلية في التقدم
بالوجود وتخلف الحكم مبني على ما تقرر من ان قيام الوجود بالمهية
من حيث هي لما كان قابليتها للوجود واتصافها به بحسب العقل
الى قوله فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل لو كان التاثير
في الوجود عبارة عن ان يحصل الفاعل الوجود في المهية كما يحصل
الصباغ السواد في الثوب حسبما يتراءى من عبارة الشارح يصح ان
يقال كما ان قابلية المهية للوجود بحسب العقل كذلك فاعليتها له ايضا
بحسبه وليس كذلك لما مر غير مرة من ان الوجود بالمعنى المصدري
ليس عارضا للمهية لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني والوجود
بمعنى الموجود عارض لها في الاعتبار الذهني المقابل في نفس الامر لا في
نفس الامر فلو كان تاثير الفاعل في عروض الموجود لها لما كان اثره
واقعا في نفس الامر ولا شك ان اثره واقع فيها بل التاثير في الوجود
عبارة عن تحصيل الفاعل الموجود في نفس الامر والموجود فيها عين المهية
عبارة عن المهية فهو من انه حيث انه واقع فيها عين المهية فهو من
حيث انه واقع في نفس الامر اثره فصح ان يقال اثر الفاعل هو
الوجود بمعنى الوجود وصح ان يقال اثره هو المهية ولم يصح ان يقال
اثره تحصيل الوجود في المهية ثم لو كانت فاعلية للوجود الخارجي بحسب
الوجود العقلي الكلام الى الوجود العقلي ويلزم ان يكون له قبل هذا الوجود

وجود آخر بحيث لا يقال لكان قبول الوجود بحسب الوجود العقلي
يلزم وذلك لانا نقول الوجود الذهني لا اعتبار له الذهني لا في الامر وذلك
لا يتوقف على وجود القابل الا ان ثبوت شيء لآخر في نفس الامر يتوقف
على ثبوت المثبت له لا ثبوته في الاعتبار الذهني كما حققنا في
الحواشي السالفة بخلاف الفاعلية فانه في نفس الامر كما ان
ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها هذا الكلام من الشارح حاصل
ما قرره آنفا من ان زوجية الاربعة ليس معلولا لعلة واعلم ان ماهية
الاربعة بشرط احد الوجودين علة للزوجية لا من حيث هي مجردا
عن جميع ما هو خارج عنها فانها لو اخذت بهذا الوجه لم يكن زوجا
في المرتبة كما تقرر من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ولا متحققة
في نفس الامر فكيف يكون علة لشيء فيها فلا يصلح ذلك سندا
لان يكون الماهية من حيث هي بالمعنى المذكور علة لوجودها كان
ذلك رجوعا الى الجواب الاول فقيل لا محذور في الرجوع الى الجواب
الاول فانه لم يدع انه جواب آخر وفيه بحث لان الجواب الاول جواب
عن النقض التفصيلي باثبات المقدمة الممنوعة وهذا الجواب بحاله
صح به جواب عن النقض الاجمالي ببيان عدم جريان الدليل في
صورة النقض فكيف لا يكون جوابا آخر معنى تقدم العلة
على معلولها قيل هذا ضبط فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود
الخارجي واذا كانت الماهية باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية
له يلزم ان يكون موجودة بها في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي
فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل وذلك بين وذكر
بعض الفضلاء هذا المعنى بعبارة اخرى وقال لا شك ان
الماهية المعقولة لو اقتضت اتصافها بالوجود الخارجي كان
وجودها العقلي متقدما على نفس الاتصاف كما ان الماهية الموجودة
في الخارج لو كانت علة لذلك الاتصاف لكان وجودها الخارجي

مقدما على نفس الاتصاف فاذا فرض كون ماهية الواجب المعقولة علة
لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك الماهية
مقدما على نفس الاتصاف فيلزم ان يتقدم وجودها على الواجب
بالمشيئة وليس ما ذكرنا من قبيل تقدم على المعلول بالوجود العقلي
بمعنى تقدم الوجود العقلي للعلة على الوجود العقلي للمعلول بل من
قبيل تقدم العلة بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول التي هي
الاتصاف بالوجود الخارجي وفيها بحث اولا فلان الكلام هاهنا على ان يكون
علة اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في العقل علة لكونها موجودة في
الخارج وهو غير مسلم ولو كان كذلك لكان العقل الذهني يكون اتصاف
الماهية بالوجود الخارجي فيه ووجود الماهية ووجودها هناك
علة لكل موجود في الخارج ولا احتياج الشيء الى ان يوجد في عقل ما
اولا ويعرض له الوجود الخارجي فاذا كل حتى يوجد في الخارج ومع الغير
انه ليس كذلك وان ثم فقد عرفت ان عروض الوجود للماهية في لا
اعتبار الذهني المقابل لما في نفس الامر ولو كان فيها لزم ان يكون
لها قبل هذا الوجود وجود آخر فلو كان ذلك علة لكونها في الخارج
لزم ان يكون الامر الواقع في الخارج موقوفا على امر اعتباري محض
غير واقع في نفس الامر بل علة موجودية الماهية في الخارج ما يستند
اليه الموجود حيث وقع في الخارج ما يستند اليه الوجود حيث يقع
في الخارج لا حيث عرض في العقل الماهية فانه لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجود لم يكن موجودا وهذا مبني على ما توهم من ان الموجود
هو الموجود بالفعل وقد عرفت غير مرة انه ليس كذلك اذ لا يلزم صدق
المشتق على الشيء ثبوت مبدأ الاشتقاق له وقيل هذا مبني على
اصطلاح الخاص وهو ان الموجود بالفعل ليس متصفا بالوجود
والاعمى بالفعل ليس متصفا بالعمى بالفعل وهو خلاف
العرف العام والخاص فان الناس كلهم يطلقون ان الحمار

متصف بالوجود والفوقية بالفعل بل لو قبل لكنها متصف بهما بالقوة ليست اهل العرف العام الى ما يكونوا وكان الشارح اشار بقوله ما لم ينضم اليها الوجود بوجه من الوجوه الى ما هو اعم من الانضمام الحقيقي الذي هو حلول الوصف في المحل والانضمام العقلي الذي هو بحسب نفس الامر دون الخارج وهو حجة صحيح ولا نضمام العرفي الذي هو حجة صحة انتزاع الوصف من الموصوف وفيه بحث اما اولا فلان قوله هذا مبني على الاصطلاح الخاص ممنوع اذ لا اصطلاح لهم في ذلك اصلا بل حق دل الدليل على ان ليس للوجود المذكور عروض للماهية بحكم المحشي بانه ليس عارضا لهما بالفعل وليس ذلك خلاف اهل العرف لان اهله يحكمون بان السماء مثلا موجود لا بان الوجود عارض للسماء ثم يحكم بذلك لم يميز بينهما وبحث ان الموجود ما يقوم به الوجود كما ان الاسود ما يقوم به السواد وذلك قيام الدليل على امتناع المعروض لا اعتداد بهذا الحسبان واما ثانيا فلان الوصف بحيث يدخل فيه صحة الانتزاع مع انه دعوى بلا سند مخالف لاطلاقات القوم فانهم قسموا العارض الى العرض والاعراض ولم يدخل فيه مثل الوجود والعم كما اعطى التقسيم المذكور وانهم حكموا بان عروض شيء لاخر فرع لثبوت المعروض ولو دخل صحة انتزاع الوجود فيه كما صح الحكم المذكور فان امكان الوجود كاف في صحة الانتزاع على ان المحشي بين ان الوجود ليس ينضم الى الماهية في نفس الامر ولما سلم من انه امر عقلي انتزاعي غير منضم الى الماهية بالحقيقة مثبت هذه الدعوى وتسمية صحة الانتزاع بالانضمام ليس قادحا فيها ثم ان ارادوا بانتزاع الوجود بالمعنى المصدري عن الماهية الموجودة ان العقل يحكم بانها شيء قام به الوجود بالمعنى المصدري فانه كاذب

قطعا لا من غير مرة اذ ليس قائما بها لا في نفس الامر ولا في الاعتبار العقلي ان اراد به ان الوجود يحلله العقل عارضا لها في الاعتبار العقلي فذلك هو الوجود بالمعنى الموجود لا بالمعنى الذي فيه الكلام كما مر مرارا وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه لنبين حاله فان الوجود هو نفس التحقق لا يلزم من كون الوجود نفس التحقق ان لا يكون امرا يكون به الشيء متحققا اذ يصدق على التحقق انه امر يصير الشيء به متحققا فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين قيل انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كل منها عين ماهيته وكيف تنافي هو عاقل ان تعالى يكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها نفس امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء مفصلا ولا ريب في انه لا يرد على ذلك اشياء مما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارات لكان مفهوم الوجود الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا وكان الواجب عين الموجود الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك وفيه بحث لان الذات اذا كانت عين الوجود وعين الوجود ايضا كان كل واحد منهما محمولا عليها بالمواطاة لا محالة فيصدق بعض الوجود موجود سواء كانا عين ماهيتها او لا كيف لا ولو كان كذلك لصح ان يجعل احدهما عنوانا للذات المذكورة ثم يحمل عليه الاخر الوجود الخارجي بل الوجود المطلق فانه المبحوث عنه ومن المحمولات العقلية والاضافة في هذا التخصيص من المحمولات العقلية اي من المفهومات المحمولة الغير المتأصلة الوجود العارضة لمحلها في الاعتبار العقلي لا في نفس الامر اما انه من المفهومات المحمولة فلان

المراد بالوجود مفهوم الموجود وعلى ما مر مرارا وصحة حمله على كل
شيء ظ واما ان عرضية الوجود فلامتناع استغنائه عن المحل بناء
على انه عرض عام لكل واحد من افراده والحقيقة واما انه عارض
لمحله في الاعتبار العقلي فلامتناع حصوله في نفس الامر ما سبق
فانهم قالوا الممكن وجود الواجب قائم بنفسه لم يصح
منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل هذا انما يتاتى لو اريد
بالوجود ما يناقض العدم وليس كذلك بل المراد به مفهوم الموجود
ولما كان هذا المفهوم سواء كان قائما بنفسه او لا عرضا عاما لافراده
لم يكن مستغنيا عن المحل متاصلا في الوجود قيل تحقق الجعل
ان الوجود متقدم على فعلية الذات ورفع بان العقل
يحكم بانه وصف قبل ذات ثم تكشف بتصور احتياج الوجود الى
ما هو عرض عام بالقياس اليه لا احتياج يقتضي شأنه وفيه
بحث اذ لا يلزم من كونه مفهوما عرضا عاما لشيء ان يحتاج
الى ذلك الشيء في نفس الامر الا ترى ان الحيوان عرض عام
للضاحك وليس محتاجا اليه بهيئة فيها فمن الجائز ان يحتاج
الوجود الى الماهية الاعتبار الذهني لا في نفس الامر وان يحتاج
الماهية الى الوجود في نفس الامر في تقرره المحقق من ان الوجود متقدم
في نفس الامر لا ينافي ان يكون متاخرا في الاعتبار الذهني وكيف يظهر
ينافيه وقد صرح في مفاتيح المصارع بان الوجود متقدم على الماهية
في نفس الامر متاخر عنه في الاعتبار الذهني ولو سلم الاحتياج
فيجوز ان يكون في العروض واحتياج العارض الى المعروض
في العروض لا ينافي تاخر المعروض عنه في الوجود فان الصورة
محتاجة الى الهيولى في العروض متقدمة عليها بالوجود قوله
لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية هذا انما
يلزم اذا فسر المعقول الثاني بما فسره المتاخرون اما اذا فسر بما

حققنا فلا ينافي ان يكون فرده موجودا في الخارج كما سبق مفصلا
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له
وجود آخر هذا مبني على ان يكون الواجب عندهم هو الواجب
لا بمعنى الموجود اذ حينئذ يصح ان يقال بعض افراد الوجود وهو الواجب
موجود لا بوجود آخر واما اذا كان هو الموجود بمعنى الموجود فلا
تمشي فيه ذلك وهو ظ قيل قد مر ان الشيخ الحكيم لما قالوا ان
الواجب موجود بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج المذكور ولم
يبين ذلك على ان الواجب عين الوجود او الموجود ومحصل
كلامه انهم لما جوزوا كون الشيء موجودا بوجود هو عينه لم يصح
منهم الحكم بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لجواز
ان يكون موجودا بوجود هو نفسه كما قالوا في الواجب وفيه
بحث اذ عدم بنائه على ان الواجب عين الوجود ثم ولو لم
يبن على ذلك كيف يتمشى ان يقال انه موجود بوجود هو
نفسه كما قالوا في الواجب حيث لم يكونوا قائلين في الواجب
بانه عين الوجود والنص لا يتحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق قيل هذا المفهوم من حيث انه عارض كلي ليس يطابق
في الاعيان وان كان له من حيث اخرى مطابق في العين فهو معقول
ثان باعتبار حقيقة العارضة للماهيات في العقل وموجود في
ضمن الفرد القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان
لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون
موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما يحصص في
شأننا ط ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق
عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه
موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد
من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا وفيه بحث اما اولا فلانهم

اراد وان المطلق الكلي فرد حتى الواو وهذه فرد منه في الخارج كان
له مطابق فيه ولم يشترطوا ان يكون ذلك الفرد متصفا
في الخارج بالصفات التي للكلي في العقل كالعروض والكلية
ولو اشترطوا ذلك لم يكن لشيء من الكليات مطابق في الخارج
لان ما في الخارج ليس متصفا بالكلية فيه وههنا كلام
توضيحه ما ذكره لكان نقل الحيوان باقيا من الى الناطق معقولا
ثانيا حيث لا يكون عارضا له في الخارج وليس الامر حيث
انه عارض للناطق مطابق في الخارج فان الحيوان الواقع
في الخارج معروض للناطق لا عارض له ولم ينقل ذلك [illegible]
وقال بعض الفضلاء المراد بالمطابق المنفي الفرد الذي
يصدق عليه المعقول الثاني صدقا ذاتيا اذ الطبائع الموجودة
بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون عوارضها فان الذاتي
يكون موجودا بوجود الفرد لاتحادهما بخلاف العرضي
والوجود المطلق ليس ذاتيا لما يصدق عليه من الافراد
فلا يلزم من وجود الفرد الواجبي وجود ما يطابقه بالمعنى
المراد ههنا وفيه بحث اذ صدق الحمل الايجابي مطلقا
سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقتضي اتحاد
الموضوع مع المحمول في نفس الامر وما وجودا كما سيأتي
وليس ذلك مخصوصا بحمل الذاتيات كما حسبه بعضهم
فان اول العبارات التي يعبر بها عن الحمل الايجابي كما عرفوا
به هو هو وصدقها مستلزم لاتحاد الطرفين كما لا يخفى
لكونهما من الدرجة الثانية من التعقل كون العارض العقلي
في الدرجة الثانية من التعقل غير مسلم والمشترط وقد مر
تفصيله في الحواشي السابقة وكذا كون العارض العقلي
بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو المقابل للعارض في الخارج

والعارض في الوجود الذهني المسمى بالمعقول الثاني هو القابل
للعارض في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن كما
حققناه فان العقل ملاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم
احتمال ويحتمل غير ذلك كان ملاحظا ولا مفهوم الكلي ثم القسم
الى الحيوان قوله ولا كذلك الوجود الخارجي قيل كانت
ان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا
يكون من الاول اقول ولذلك الوجود في الخارج فلا يكون
من القسم الاول لانه كما قرره ما ليس لاحد الوجودين مخصوص
مدخل فيه وذلك يستلزم ان يصح عروضه له او وجد ولا
من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث
والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي
للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس
قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية لا ينافي كون
عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني يصحح للمعروض
ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث
ان يكون المعروض هو الماهية الماخوذة مع الوجود الذهني
ويلزم منه ان يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية
الماخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل
المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود
نعم يتجه الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج
فان ذلك لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر اراده
فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجود الخارجي لو لم يكن من
القسم الاول والثاني لتعين ان يكون من القسم الثالث
قوله والا لم يكن القسمة حاصرة قلنا غير مسلم وانما يلزم ذلك
لو لم يكن الوجود الخارجي ليس منها كما هو التحقيق واما ثانيا

قوله لا اتصاف بالوجود ويجب الخارج لا بعينه بتقدم الوجود
الخارجي ح اه المتقدمة البديهية المشهورة وهي ان ثبوت
شيء لآخر فرع لوجود المثبت له تقتضي ان يكون وجود المثبت
له اصلا يتفرع عليه الثبوت المذكور ولا يقتضي تاخر فرع
الشيء عنه والمقتضي للثبوت المذكور نسبة بين الثابت
والمثبت له وتاخر النسبة عن طرفيها ظاهر جدا ولذلك ذهب
المتاخرون الى ان الوجود الخارجي ليس عارضا في الخارج
ثم انهم نظروا الى ما ذهب اليه جمهور ارباب اصول الفقه
من ان صدق المشتق يقتضي ثبوت الاصل وهو مبدا الاشتقاق
وسلموا ذلك منهم حكموا بان الوجود الخارجي عارض
في الذهن وفيه اشكال لانه لو كان الوجود الخارجي عارضا
في الذهن وفرعا للوجود الذهني فاما ان يصدق الموجود
في الذهن بدون ثبوت الوجود والذهني او لا يلزم صدق
المشتق بدون ثبوت الاصل وهم لا يجوزون ذلك والوجود
فاي حاجة الى التزام ان الوجود الخارجي عارض في الذهن
او مع ثبوت الوجود الذهني فينتقل الكلام اليه فيلزم
التسلسل او صدق المشتق بدون ثبوت الاصل والحق ان
هذه القاعدة الاصولية ليست كلية على ما ذهب اليه بعض
ارباب الاصول وان صدق الوجود لا يقتضي ثبوت
الوجود اصلا لا خارجا ولا ذهنا في نفس الامر كما هو تحقيقه
فاي اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر غير لازم
اذ لو كان كذلك الدور او التسلسل ذهنيا كان لا اتصاف
او خارجا لان اتصاف شيء بصفة فرع لوجود الموصوف
فيكون للمهية وجود آخر وينتقل الكلام اليه فاما ان يدور او
يتسلسل فان قلت اذا لم يكن للوجود عروض للمهية في

نفس الامر فبماذا تمتاز المهية الموجودة عن المعدومة
قلت امتياز المهية الموجودة عن المعدومة بان الاولى
عين الموجود في نفس الامر ويصح حمله عليها بخلاف الثانية
واعلم ان الوجود وان لو كان عارضا للمهيات في نفس الامر
لكان له افراد يعرض لها لا محالة واذا لم يكن لها عارضا
للمهيات في نفس الامر فيها جاز ان يكون مفهوما واحدا
ينتزعه العقل من كل موجود والعجب ان الشارح لم
يذهب الى ان للوجود افرادا عارضة للمهيات حيث
قال والتنبيهات ان في الوجودات امرا وراء الوجود
المطلق وحصة زائدا عليها عارضا لها مما لا استبعاد فيه
وادعى الوجود عارض للمهية في نفس الامر ثم مال الوجود
بالقياس الى الموجود عكس حال مثل الحركة بالقياس الى
المتحرك فان عروض الحركة للشيء في نفس الامر منشأ لكونه
متحركا وصحة حمل المتحرك عليه وكون الشيء وجودا وصحة
حمل الموجود عليه منشأ ولانتزاع الوجود عنه ومن ثم صرح
بعض القدماء بان حقيقة الموجود هي الموجودية فيلزم اتصاف
شيء بشيء آخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصاف
بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر طاقا للا
تصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل
وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان لا اتصاف بالوجود في
نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تاخره
الى الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان
يقال المعتبر في الوجود الذي هو طرف للاتصاف ان يمتاز
الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا يمتاز
بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود

في الذهن ولكن ممتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود
في نفس الامر اذ للعقل ان ياخذ المهية بدون ان لاحظ الوجود
في الوجود المهية في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن
الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو اخر
من الوجود وفي نفس الامر الحكم فيه بحث اما اولا فلانا
نختار الشق الاول قوله لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للا
تصاف بالوجود قلنا بطلان ذلك ممنوع فان من الظاهر ان
ليس الموجود بالمعنى المصدري عروض للاشياء في نفس الامر
اصلا لا ذهنا ولا خارجا واما ثانيا فلانه ان اراد بامتياز
الموصوف بحسب هذا الوجود عن الوصف ان لا يكون ذاته
الموصوف في هذا الوجود عين الصفة فللموجود بحسب الوجود
الخارجي ممتاز عن الوجود بهذا المعنى وان اراد به ان
يكون لكل من الموصوف والصفة وجود اخر هناك فلا نسلم
ان الاتصاف يقتضي ذلك لاحتمال ان يكون الوجود
موجودا بذاته والمهية موجودة ويتصف المهية بها الوجود
لا بد لنفي ذلك من دليل وان اراد به معنى اخر فلا بد من بيانه
لتبيين حاله واما ثالثا فلان المهية اذا كانت ممتازة
عن الوجود بحسب الوجود في نفس الامر ومع ذلك جاز ان
يكون غير ممتاز بحسب الوجود فيها انتقض بناء على ان يكون
لنا في نفس الامر وجود ان فلم لا يجوز ان يكون المهية في الخارج
ممتازة عن الوجود غير ممتازة عنه انتقض بناء على ان يكون
لها في الخارج وجود ان لا بد لنفي ذلك من دليل ثم قيل التحقيق
ان الوجود ومما ينتزعه العقل من المهية ويصفها به ومصداق
ذلك الوصف هو عين المهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات
الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات

لها كاذبا لانه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا
كان الحكم بثبوتها لها ثبوت لا غراضه لمحالها اما اذا كان المراد
ثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق الشامل
له فلا فان قلت فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها
دون بعض فما هو منها معقول ثان عند البعض قلت بل بعضها وهو
ما يكون الاتصاف بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون
الاتصاف بالكلية والنظائر بحسب الوجود الذهني ولا في ان
الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ
الوجود ان شرطا للاتصاف كما يدل عليه صحة حمل الفار
بقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا
او اعمى لكن في نفس الوجودين اشكال كما اليه الاشارة اذ
لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ينعقد على
الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج
لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس
الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا
من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود
الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية الموجودة في الخارج
فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما
لهذا النحو من الوجود غير مخلوطين بذلك العارض وكل ان المهية
في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود
في نفس الامر مخلوطة بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي
ايضا مخلوطة بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يعقلها غير مخلوطة
بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار معراة عن جميع العوارض
حتى هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف به وهو نحو من انحاء
وجود المهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود ظرف به وهو

نحو من انحاء وجود المهية فی نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود
متقدم على سائر الانحاء فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا
نقول لا نسلم ان هذا النحو الا متقدم على نفسه ولا اتصاف بهذا النحو
في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم وفيه بحث اما اولا فلان
معنى الحكم بثبوت امر لامر والمراد منه ان الامر الاول ثابت
للثاني بالفعل لا ان يصح انتزاعه عنه ولو كان معناه ذلك
لصدق ان يقال مثلا قد ثبت نقاط غير متناهية في سطح
الكرة حيث يصح انتزاعها عنه ثم اى دليل على صحة انتزاع
الوجود عن مثل السماء وعدم صحة انتزاعه عن مثل العنقاء
واما ثانيا فلانا نختار ان الوجود الذي هو ظرف الاتصاف
مقدم عليه قوله لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس
الامر بحسب نفس الامر قلنا بطلان اللازم ممنوع اذ قد عرفت مرة ان
الوجود ليس عارضا في نفس الامر فلا حرج في ان لا يكون الاتصاف
به فيها ويظهر من هذا بطلان ما قيل من ان المهية مخلوطة بالوجود
واما ثالثا فلان المهية لو كانت في الوجود العقلي المخلوطة به
بحسب نفس الامر على ما ذكره فلو عقلها العقل غير مخلوطة به لا يعتبر
بذلك غير مخلوطة به في الواقع ولا يلزم من ذلك ان يكون فيها
نحوا آخر من الوجود بل نحو وجودها هو ما كان عليه الا ان العقل
يعقلها مجردة عما له في الواقع وبهذا التعقل لا يتغير ما هو الواقع
ولا يصح ذلك ان يتصف بالوجود في نفس الامر فلا يستقيم
ان هذا نحو آخر من انحاء الوجود المهية ولا ان هذا في هذا النحو ظرف
للاتصاف بالوجود ومثل هذا الا كما يقال الجسم ما دام اسود
مخلوطا بالسواد غير صالح لعروض البياض له فلو عقله العقل
غير مخلوط به صار بهذا الاعتبار معرى عن السواد صالحا
لعروض البياض له فهذا النحو من الوجود يعرض له البياض

المكشف

المكشف لكن حقيقة الامر ان ما ليست معقولات ثانية لانها
عارضة في نفس الامر لا في الذهن كالوجود واذا تحققت ما قررناه
من ان المعنى بالوجود هو مفهوم الموجود وانه عارض بحسب الاعتبار
الذهني هو المعنى في المعقول الثاني وقس العدم والجهات
والسلب عليه المكشف لكن حقيقة الامر في كونها من المعقولات الثانية
فان كل واحد من مفهومات المعدوم والواجب والممكن والممتنع
من العوارض العارضة بحسب الاعتبار الذهني على ما هو المعنى في
المعقول الثاني حسب ما حققناه وليس مبدا شيء منها موجودا
في الخارج واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح
وعندي انه ايضا صحيح على طريقة القائلين بحصول الاشياء بانفسها
في الذهن وما اورده الشارح عليه في مباحث الوجود الذهني
فقد عرفت جوابه ثم الظاهر ان ليس ههنا للقوم الا طريقة واحدة
هي حصول حقائق الاشياء في الذهن غاية الامر انهم في الذهن
سلب مهية اخرى وهي فيه تسمى اشباحا ولا يلزم من
وجود شيء في العقل اتصاف العقل به نعم ان ذلك في الحصول
في الذهن يعتقد الشارح بانه لا في القيام بالذهن الذي
اثبته القوم اذ القائم بالذهن عندهم مخلوط على ما سبق فيكون
مبنيا على ضرب آخر من الوجود الذهني ولا دليل على ذلك
ويدفعه اى بلاحظ بعنوان العدمية اذا فسروا
يدفعه على هذا الكان قول المص بان يمثل في الذهن لغوا اذلا
ضرورة الى ان اراد ان يمثل المعدوم في الذهن ويلاحظ
بعنوان المعدوم بل يجوز ان يلاحظ بلاحظ بعنوان
المعدوم منه بدون يمثله بوجه آخر ويقال كل معدوم مثلا فالا
ظهر ان يفسر بما فسره غيره وهو ان يتمثل العدم في الذهن صورة
متعقلة ويرفعه فيحصل مفهوم عدم العدم وهو ثابت بحصوله في

الذهني قسم للثابت لانه قسم من مقابل الثابت وهو المعدوم
فان عدم العالم قسم من العدم الذي هو قسيم من المعدوم متقابل الشي
قسيم له اي بحسب فرض العقل فيه بحث لان قسم الثابت
ما هو معدوم بحسب نفس الامر ولا بحسب فرض العقل ولا يلزم
من ان يفرض العقل شيئا معدوما ان يصير قسما للثابت وحوط
المعدوم المطلق ثابت باعتبار غير ثابت باعتبار وصحة الحكم با
عتبار انه ثابت اورد على ذلك ان صحة الحكم على المعدوم المطلق
لو كان باعتبار انه ثابت باعتبار لصح ان ما لا يكون ثابتا باعتبار
من الاعتبارات لا يمتنع الحكم عليه وصدق اللازم مستلزم للتناقض
واجيب بان مثل هذه القضية حملية بحسب الصورة شرطية بحسب
الحقيقة ومعناه انه لو لم يكن الشي ثابتا باعتبار من الاعتبارات
لامتنع الحكم عليه وهذه الشرطية صادقة قطعا اقول فما يخفى
على المتامل ان هذه القضية ونظائرها مثل قولك المجهول المطلق
وانما يمتنع الحكم عليه واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما الحكم
العقل بصدق معانيها المستفادة منها بحسب التركيب الحملي
من غير اعتبار تعليق ولا على ان مثل التعليق الذي اعتبر
فيها حتى ان الشرطية لو اعتبرت في غيرها من الحمليات لال
الى الشرطيات تمام الحكم بان هذه القضايا الحملية شرطية بحسب الحقيقة
دون غيرها من الحمليات تحكم باطل اقول لو لم يصدق هذه القضايا
حملية لصدق نقائضها ويلزم المحذور مثلا لو لم يصدق قولنا
كل مجهول مطلقا وانما يمتنع الحكم عليه حملية حقيقية لصدق
نقيضه اعني قولنا بعض ما هو مجهول مطلق وانما يحكم لان متلازم
لامكان الشرط بدون مشروط فلا بد من تحقيق معنى القضية
الحملية على وجه يدخل فيه امثال القضايا وان اشتهر
لذلك فاستمع لما سنملي عليك اعلم ان الحكم في القضية الحملية على الحكم

بالفعل كما هو المتبادر عنه لكن لا يلزم من كون الحكم عليه ان
يكون من الافراد حتى بالفعل فيما كان في نفس الامر حكم بالعقل
بان يوجد في الخارج او في الذهن حين ان اتحد لا ترى الكلمة
ونحو العالم ممكن كما تقول اجتماع النقيضين الحاصل بالفعل غير السواد
فان الحكم في هذه القضية على افراد واقعة في نفس الامر فقد يسمى
الشيخ هذا القسم موضوعا بحسب الفرض الذهني فان الذهن يفرض
الحكم بالفعل حال كونه مفروضا غير واقع والصفة موصوفا ثم الحاكم
لا اي شيئا غير قبيح والحكم عليه فالمراد الغرض منهما فرض الشي
لا فرض الشي شيئا فان قلت يلزم من الحكم على الحكم بالفعل ان يكون
متصورا فيكون موجودا في الذهن واذا كان موجودا فيه
كان في نفس الامر لامحالة قلت لا حاصل من الشي في الذهن
اذا كان ذا انطباق مسماه كان وجوده وجود الموضوع والحكم
عليه متناول له كالحاصل من الشي فيه فانه داخل في مسمى
لفظ الشي ووجوده وجود الموضوع ويدخل في كل شي
واذا لم يكن داخلا من اللاشي فيه فانه خارج عن مسمى لفظ اللاشي
لا في شي فيه لانه لا شي والحكم على اللاشي لا يتناوله فلم يدخل
في كل شي كذا فلا يلزم من تصوره وجود الموضوع في نفس الامر لا
حتمال ان يكون من القسم الثاني واذا تقرر ان الحكم على ما بالفعل
لا يستدعي تحققه في نفس الامر فالحكم على المعدوم المطلق لا
يوجب ان يكون ما في الذهن منه مجهولا داخلا في الحكم عليه
فان قلت اذا حكم على المجهول مطلقا دائما بامتناع الحكم عليه
يلزم التناقض سواء دخل ما في الذهن منه في الحكم او لم
يدخل فيها على ما مر بامتناع الحكم عليه قلت قد عرفت مما سبق
في تحقيق الوجود الذهني ان الامر الحاصل في الذهن قد يكون
معلوما لا تصافه بصفة لا يكون له تلك الصفة فاذا حكم على

ذلك الامر من حيث انه متصف بتلك الصفة بان يقال
المتصف بتلك الصفة كذا كان مناط صدق هذا الحكم اتصاف
الامر الذهني ما حكم به من حيث يكون متصفا بتلك الصفة في
الذهن فاذا قيل الكاتب حيوان كان مناط صدق هذا الحكم
اتصاف ذلك الامر بالحيوانية بحسب الاتصاف بالكتابة
الى في وجود يصدق عليه انه كاتب بالفعل في تلك الوجود
ولا يقدح في كلية ذلك الحكم امتناع عروض الحيوانية له في
الذهن اذ لا يصدق عليه انه كاتب بالفعل ولا يدخل من
حيث انه في الذهن في الحكم وكذا الحال في قولك كل انسان
حيوان واجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما الى غير ذلك
فالحكم على الامر الذهني المعلوم بالذات لكن مناط صدق ثبوت
المحمول او انتفائه بحسب اتصاف الامر الذهني بالصفة المذكورة
ولما كان هذا الامر عين الاتصاف بالصفة المذكورة عين
عين افراده عن وجوده فيتصل الحكم منه الى افراده بالعرض
وكان صدق مستلزم ثبوت المحمول لافراده او انتفائه عنها
ويكون خلاف ذلك اثباته الموضوع اشارة الى ذلك
لا انه الحكم اولا بالذات على الافراد اذ الافراد في حال
الحكم غير ملتفت اليها فكيف يتصور ان الحكم عليها اولا
بالذات واذا كان كذلك كان الحكم في القضية المذكورة
على ما في الذهن المطلق من حيث انه متصف بصفة المجهولية
ومناط صدقها ثبوت امتناع الحكم عليه عين المجهولية ولا قدح
في ذلك معلومية ما في الذهن حيث لا يكون داخلا المذكور
فلا يلزم اجتماع النقيضين فان قلت قد يصدق الايجاب
على بعض الامور التي لا يدخل ما في الذهن منه في الحكم عليه
مع ان وجوده في الخارج ممتنع كقولك اجتماع النقيضين

مستلزم لاحدهما وصدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع بالفعل
قلت لا نم ان صدق الموجبة مطلقا يقتضي وجود الموضوع بالفعل
بل الموجبة الفعلية يقتضي وجوده بالفعل والموجبة الممكنة يقتضي
امكان وجوده والممكنة الفرضية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم
لاحدهما لا يقتضي شيئا منها بل يكفي في صدقها كون موضوعها
بحيث اذا حصل بالفعل كان عين المحمول لان الحكم فيها على ذلك
التقدير حتى يرجع الى الشرطية كما يكفي في صدق الفرضية المتفقة
المقدم كون المقدم بحيث اذا تحقق كان مستلزما للتالي
وكما لا يقدح جواز استلزام المحال للمحال في صدق الشرطية المذكورة
حيث يكون العدم ضروريا لا استلزام للتالي لا يقدح ذلك
في صدق الموجبة الفرضية حيث يكون الموضوع عين المحمول بالفرض
فلا يرد انه لو انحصر اتحادهما في حال الوجود ووجود الموضوع
محال فيجوز ان يستلزم هذا المحال محالا اخر هو عدم الاتحاد حال الوجود
فاذا تصور العقل اجتماع النقيضين ووضعه وضعا من غير
التفات الى انه ممتنع او ممكن يجده مستلزما لاحدهما بلا
ريبة فيحكم بانه مستلزم لاحدهما وهذا القدر يكفي في صدقه وذلك
يكون اعم من الفعلية ولا احتياج الى وجود الموضوع قيل يحصل الكلام
ان الحكم على الامر الذهني باتحاده مع المحمول حيث يكون ذلك الامر
متصفا بتلك الصفات التي هي العنوان وهو حال كونه
في الذهن غير متصف بتلك الصفة فلا يدخل في الحكم وان
غير انه اذا كان الاتصاف بالعنوان غير واقع بان المعنى
الفرضية ان المتصف بالعنوان متحد مع المحمول بحسب نفس الامر
في ذلك الحال اي حال اتصافه بالعنوان فهو غير صادق
اذ ليس للموضوع ذلك بحسب نفس الامر فلا يكون له وصف في
ذلك الحال والحاصل انه ان كان معنى قولنا المحمول مطلقا

يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمجهولية مطلقا يمتنع الحكم عليه
بحسب نفس الامر في حال يكون في ذلك الحال متصفا بالمجهولية
ولم يوجد هذا المفهوم على معنى انه يمتنع الحكم عليه بهذا التقدير
بل ان يراد انه كذلك بحسب نفس الامر في ذلك الحال فهو كاذب
لا محالة اذ ليس له ذلك الحال فلا يكون له وصف في ذلك الحال
وان اريد انه كذلك على فرض ان يكون له ذلك الحال فهو راجع
الى معنى الشرطية لان اتحاد الموضوع مع على تقدير امر غير واقع
فهو بعينه ما ذكره القوم وفيه بحث لانا نختار ان معنى
القضية هو ان المتصف بالعنوان متحد مع المجهول بحسب نفس
الامر في حال اتصافه بالعنوان لكن صدق ذلك لا يوجب
وقوع المتصف بالعنوان في نفس الامر كما لا يوجب صدق
الحقيقة الحاكمة باتحاد الفرد المقدر مع المحمول وقوع ذلك
الفرد في نفس الامر وما ذكره في معرض الاستدلال فهما منقوض
بذلك بان يقال الفرد المقدر ما لم يكن واقعا في نفس الامر لم
يكن اتحاده مع المحمول الا على تقدير امر واقع فالحكم باتحاده
مع المحمول في نفس الامر كاذب اذ ليس له ذلك الحال فلا
يكون وصف في ذلك الحال فان قلت اذا لم يكن المتصف
بالعنوان واقعا في نفس الامر لم يصدق انه متحد مع المحمول
فيها فكذبت القضية قلت ان اردت انه لم يصدق انه
متحد بالفعل مع المحمول في نفس الامر فمسلم لكن غايته ما لزم من ذلك
ان لا يصدق القضية فعلية ولا يلزم من كذبها كذب الحقيقية
مطلقا وان اردت انه لم يصدق انه متحد مع المجهول في
حال الاتصاف بالعنوان فممنوع اذ يكفي في صدق ذلك انه لو تحقق
لو وقع متصفا بالعنوان كان متحدا مع المحمول في تلك الحال ومن
جاز ان يصدق القضية موجبة حملية غير فعلية والحق ان المحكي

قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه ان ما هو متصف بالمجهولية
مطلقا يمتنع الحكم عليه بحسب نفس الامر في حال المجهولية ولا نم
كذبه قوله ليس في ذلك الحال فلا يكون له وصف في ذلك الحال
قلت لا يلزم من هذا ذلك وانما يلزم ذلك لو كان الوصف
ثبوتيا خارجيا اما لذلك الحال اما اذا كان سلبيا كعدم
صحة الحكم عليه وعدم معلومية فلا غاية على انه لا يقتضي وجود
الموصوف فالمجهول مطلقا وان لم يكن واقعا في نفس الامر
فهو فيها ليس معلوما ولا سواد ولا بياض الى غير ذلك من السلوب
اذ لو لم يصدق عليه هذه السلوب في نفس الامر يصدق نقائضها فان
المجهول مطلقا لا يصح الحكم بحسب نفس الامر وان لم يكن المجهول
المطلق واقعا فيها تحقيق هناك نسبة مهنا خارجية فيه
بحث لان طرفي الحكم اذا كان موجودين في الخارج كالجسم
لا ابيض كان معا هناك شيئا واحدا موجودا بوجود واحد
كما سياتي فكيف تحقق هناك بينهما نسبة بل معنى مطابقة
الحكم الايجابي للواقع ما اشرنا اليه في الحواشي السابقة
من ان الحكم المذكور صورة اتحاد الطرفين فان كان اتحاد
هما واقعا بان كان معا شيئا واحدا في نفس الامر كان الحكم
مطابقا له مطابقة للصورة لذي الصورة والا فلا فان
قلت اذا كان الطرفان موجودين في الخارج كانا معا هناك
شيئا واحدا فمطابقة ادراك الاتحاد بينهما في الذهن لا بان
يتصور الذهن اتحادهما ويصدق به بل بان الموضوع حال
وجوده في الذهن عين المحمول كالانسان فانه حال وجوده عين
النسبة مثلا وان لم يكن ذلك معلوما ولا اشتباه في جواز
اعتبار مطابقة ما في الذهن حينئذ لان ذلك مثلا لو اريد
عين ما بان الانسان مطابقا الاتحاد الانسان مع النسبة حال وجوده

في الذهن وان اذعن بانه ليس بنسبة كان غير مطابق له فان
في نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه مع قطع النظر عن ملا
حظها واعتبارها سواء كانت في الذهن او في الخارج لا
الحال الذي اعتبر الذهن حصوله له وبذلك يندفع ما سماه
الشارح اشكالا قويا كما لا يخفى قيل هذا انما يرد لو كان
المراد بالنسبة الخارجية النسبة الموجودة في الخارج اما
اذا اريد به النسبة المنسوبة الى الخارج بكون الخارج
طرفا لنفسه بان يكون منتزعة عن الشيء بحسب وجود ذلك
الشيء في الخارج كما صرح به الشارح فلا اذ لا يلزم من تحقق
النسبة الخارجية بهذا المعنى ان يكون موجودة في الخارج
بل النسبة الخارجية بهذا المعنى انما الوجود في الذهن فقوله
فكيف يتحقق هناك نسبة بينهما ان اراد بقوله هناك الاشارة
الى الخارج حتى يكون المعنى انه لا يوجد في الخارج النسبة
فهو منع لمقدمة لم يدعها الشارح بل صرح بخلافه وان اراد
به الاشارة الى تلك المادة بمعنى انه لا يتحقق في هذه المادة
النسبة الخارجية فهو ممنوع فان النسبة الخارجية بالمعنى
الذي سبق متحقق في الذهن وفيه بحث اذ تحقق النسبة
بين طرفين في الخارج سواء كان الخارج طرفا لوجودها او طرفا
لنفسها ان امكن فهذا يستدعي تغاير الطرفين فيه وههنا
هناك شيء واحد موجود بوجود واحد فلا يمكن ان يتحقق بينهما
نسبة في الخارج قطعا ثم ان الشارح قد صرح بان النسبة
تحقق بينهما في الخارج لكن الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها
واين هذا مما يفهم من عبارة الشيخ من ان النسبة ينتزع
عن الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج وصرح بان
الشارح صرح به على ان ما فهم كلام خال عن التحصيل لان

الطرفين لما كانا في الخارج امرا واحدا ذاتا ووجودا فيجب
هذا الوجود الواحد كيف يستقيم انتزاع النسبة المستدعية
لتغاير طرفيها ثم قيل لا يخفى ان الاتحاد نسبة والنسبة لا توجد
في الخارج كما اعترف به فكيف تحقق في الخارج وفيه بحث اما
اولا فلان المحشي لم يحكم بتحقق الاتحاد في الخارج بل قال ان
كان اتحادهما واقعا بان يكونا معا شيئا واحدا في نفس الامر
وهو اعم من الخارج واما ثانيا فلانه قد فسر وقوع الاتحاد بان
كان الطرفان شيئا واحدا او وقوعه بهذا المعنى في الخارج
ظ ان يكون الخارج ظرف النفس النسبة لا لوجودها
الا ان اراد ان الخارج يقع ظرفا لنفس النسبة في القضايا ان
يكون متعلقا بالثبوت الذي فيها فاما ان اراد انه ظرف
لثبوت المحمول للموضوع فيرد عليه ما مر آنفا من انهما متحدان
في الخارج فلا يتصور ان يكون بينهما ثبوت فيه واما ان اراد
انه ظرف لثبوت مبدأ المحمول للموضوع فيرد عليه ان الظرفية
المذكورة تتحقق في كثير من القضايا بدون ثبوت مبدأ المحمول
للموضوع كقولك زيد انسان في الخارج وزيد موجود فيه
وبعض الموجود فيه زيد ولا خفاء في صحة استعماله في سائر
القضايا على منوال واحد فلا بد ان يبين معناه على وجه
يشمل سايره وهو انه ظرف للاتحاد المستفاد من هو هوية
الحملية الموجبة ولسلب الاتحاد في الحملية السالبة بمعنى ان
الطرفين واحد بحسب الوجود الخارجي او غير واحد بحسبه
ولا يلزم من ذلك وقوع النسبة في الخارج كما لا يخفى ويظهر
من ذلك ان قولك زيد موجود في الخارج يصدق خارجية
لان اتحاد طرفيها في الوجود الخارجي لا انها قضية ذهنية في
الخارج قيد الموجود كما ذهب بعض المتاخرين لان طرفيها

ليساوا احدا في الوجود الذهني وان اراد ان الخارج يقع
ظرفا للنسبة لان القضايا بان يقع نسبة في الخارج عاريا
عن الوجود فذلك بط لان النسبة مالم يكن موجودة في
الخارج كانت لامحالة معدومة فيه فكيف يكون واقعة
هناك او على الامور الخارجية اي قيل لقايل ان يقول
معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلاهما
موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا
دون الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع
زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين
الابيض والاعمى في ان مفهومهما منتف في الخارج وفردهما
موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الآخر
تحكم فالجواب ان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص
والوجود من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود
كان معناه ان افراد اشتقاقها موجودة فمفهوم الاعمى ليس
موجودا لا سفا [illegible] افراده حيداه غير مجد لانه يرجع الى مجرد
اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فردما كان مفهومه
موجودة فوجودها بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة
بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات
اتحاد ذاتي ومع العرضيات بالعرض فلذلك يقال ان
الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الا
عمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد وليس زيد في ذاته اعمى
بل باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبة
بالعرض بخلاف الانسان فان زيد في ذاته انسان ولو فرض
وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات بل
شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له فاذا تمهد هذا القول

معني

معنى الكلام المص انه حكم على الامور الموجودة في الخارج
بامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة بالذات
او بالعرض وحسب مطابقته للخارج او يكون العقد خارجية
لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل مثل قولنا زيد
انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشمل مثل قولنا زيد
نقيض المتقابل للخارج لكان الحكم فيها بما سوى الخارج من افراد
نفس الامر لا الذهن فانه اعم من نفس الامر وهذا اول ما ذكره وجه
الاولى فانه لا يعلم من كلام الى صحة مثل زيد اعمى باعتبار الخارج
للذهن او الخارج لا يقال على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال
بعض القضايا فان حال الحقيقة على التوجيه الاول والذهنية
على التوجيه الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول حال الحمل
بحال الخارجية والذهنية لا اشتباه في حال الحقيقة لانه لما
[illegible] وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقة لا اشتباه
بحال الذهنية [illegible] فيهما [illegible] بعض
بعض اجزاء القضية الخارجية بهذا الحكم [illegible]
[illegible] اقسام القضية [illegible] الاجمال [illegible] الطبيعة
السليم خصوصا مع انتظام هذا التوجيه الذي لا يحتج واما ثانيا
فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون من جهة
مطلقا باعتبار المطابقة لما في الذهن فان قلت قد صرح
بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر
وهو اعم من الخارج والذهن قلت [illegible] بهنا في [illegible]
الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهن فان كون الصحة
باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع
ظاهر وجه التخصيص بالقسم الثاني وعلى هذا فصدق الحقيقة يعلم
ضمنا لانه اما في الخارج او في الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل

تولد الا علی ما سمی کلما خارجیا فیشمل الحقیقیة ایضا ویمکن ان یعنی
ان مصداق الخارجیة اعم الخارج من مصداق غیر بمعنی الامر
اما الحقیقیة فاعم من ان یکون فی ضمن الخارج او الذهن او کلیهما
واما الذهنیة فالذهنی فقط ویکون قد ترک القسم المنفصل کما هو
دابه وفیه بحث اما فی السؤال فلا شتماله علی المناقض حیث
صرح فیه اولا بان الاعمی فی زید الاعمی وهو مفهومه کما حقق فی
موضعه موجود بوجود زید بعینه وثانیا بانه منتف فی الخارج
واما فی الجواب فمن وجهین احدهما ان ما صرح به من ان الخارج
لا یشمل المثل زید ممکن لیس مطابق للواقع لان زیدا فی
الخارج ممکن والا لکان واجبا او ممتنعا فیه ویلزم الانقلاب
او عاریا عن الثلثة فیبطل الحصر فیها واذا کان ممکن فیه کان
الوجود الخارجی متحدا مع الممکن ویصدق الخارجی قطعا
وثانیهما انه حینئذ لا یصح القسم الثانی باعتبار المطابقة
لان الذهنی غیر نفس الامر الواقع فی متن الکتاب فی الذهن
وما فی الذهن قد یکون کاذبا فلا یستقیم ان یجعل مطابقه
معیارا للصدق ولو خصص نفس الامر بغیر الخارج کما
کان المراد بها ما سوی الخارج من افراد نفس الامر لا الذهن
فانه اعم من نفس الامر او علی الامور الخارجیة الی قبیل
ما کان الامکان من المعقولات الثانیة فالموصوف به انما
هو الامر الذهنی لا الخارجی فنقول لنا لا انسان ممکن حکم بالامر
العقلی علی الامر العقلی فالحق ان الحکم اما علی الموجود فی الخارج
بمثله او علی الموجود الذهنی بمثله کما اشرنا الیه لا یقال اذا
حکمنا علی الامور الاعتباریة مثلا بالصفات الخارجیة او علی
الموجودات العلمیة بالمعقولات الثانیة کان الاول
حکما علی الموجودات الذهنیة بالموجود الخارجی والثانی بعکسه

لانا نقول علی الوجه ان کان الحکم باتحادهما فی الخارج
حکما علی الموجود الخارجی بمثله وان کان حکما باتحادهما فی
الذهن کان حکما علی الموجود الذهنی بمثله وعلی الاول یعتبر فی صحته
المطابقة للخارج وعلی الثانی یعتبر فیها المطابقة للذهن
ولیس معنی الحکم علی الامور الخارجیة بمثلها ان یکون الطرفان
موجودین فی الخارج بحسب الواقع بل ان یعتبر متحدین بحسب الوجود
فی الخارج فان النظر فیه الی الامور الخارجیة مطلقا حتی
یعرف بالتطبیق علیه صدقها وکذبها وفیه بحث من وجوه
منها ان ما ذکره فی بیان ان الموصوف بالامکان لیس فی
الخارج یجری فی الموصوف بالوجود والوجوب لانهما ایضا
من المعقولات الثانیة فلو صح ان الموصوف بهما لیس فی
الخارج لزم ان لا یکون فی الخارج موجود ولا واجب ولا
ممکن وهو کما تری ومنها ان حصر الحکم علی الموجود الخارجی بمثله فی الحکم
والبطلان وما ذکر فی بیان ذلک من ان الحکم ان کان باتحاد
هما فی الخارج کان حکما علی الموجود والحکم علی الموجود الذهنی
بمثله الخارجی بمثله وان کان باتحادهما فی الذهن کان حکما
علی موجود ذهنی بمثله لا یوجب الانحصار لاحتمال ان یکون الحکم
باتحادهما فی نفس الامر قطع النظر عن خصوصیة الذهن او الخارج
ومنها ان المتبادر من قول المص واذا حکم الذهن علی الامور
الخارجیة بمثلها ان یکون الطرفان موجودین فی الخارج وقد
صرفه الی ما لا یفهم منه وهو ان یعتبر اتحادهما بحسب الوجود
الخارجی سواء کانا موجودین فی الخارج او لا حتی اذا تخیل مثلا
اجتماع النقیضین خارج الخارج یکون الحکم فیها علی موجود
خارجی ولا یخفی بعده لکن من اراد فی معرفة ما سیجیء من الکلام
لعله اذا حکم بالامور الخارجیة علی الامور العقلیة

اقول اذا صدقت القضية التي حكم فيها بالامور العقلية على الامور
الخارجية صدقت لا محالة عكسها التي حكم فيها بالامر الخارجي على الامر
العقلي فيجوز ان لا ينافي الاول لنفي الثاني مثلا اذا صدق كل
انسان ممكن يصدق بعض الممكن انسان بلا اشتباه واعلم
ان الموضوع والمحمول في الموجبة الحملية الخارجية لما وقع
كانا متحدين شيئا واحدا في الخارج فكيف يكون احدهما موجودا
دون الآخر ولا يلزم من كون الامكان والعمى اعتباريين
ان لا يكون الممكن والاعمى موجودا في الخارج قيل هذا انما يرد
لو كان المراد بالمحكوم عليه ههنا هو العنوان اما اذا اريد به
ذات المحكوم عليه الذي تسميه المتأخرون الموضوع بالحقيقة
فمردود لان ذات المحكوم عليه في القضية المذكورة وعكسها
الموجودات الخارجية بلا اشتباه وفيه بحث اذ المحكوم
عليه بما حكم عليه شرط الحاكم على الشيء ان يكون معلوما حال الحكم
وذات المحكوم عليه الذي هو افراده ليست معلومة له كما حققناه
في حاشية شرح المطالع وليس المعلوم الذي حكم عليه الا
العنوان فلذلك ذهب المحققون الى ان المحكوم عليه هو العنوان
وعلى تقدير ان يراد به الافراد فانما يجب اتحاد الطرفين
في الوجود لما صدق حمل الامر الغير الخارجي على الافراد الخارجية
وانما لم يجب اتحادهما في الوجود وصدق حمل الامور الاعتبارية
الغير الموجودة في الخارج على الافراد الموجودة فيه كما ذهب
اليه الشارح فلم لا يصدق حمل الامور الخارجية الغير الموجودة
في الذهن على الافراد الموجودة فيه اذا تمهد هذا فنقول
اراد بقوله موضوع العكس موجود في الخارج انه موجود
فيه في نفس الامر فحق الكلام ليس فيه بل فيما اختاره
الشارح وهو ان الافراد انه موجود على زعم الشارح فمع

فانه لما ذهب الى ان الممكن ليس موجودا خارجيا الا
يكون فرده موجودا فيه عنده اذ وجود الكلي عنده في الخارج
وجود افراده وهو عنده ليس موجودا فيه ثم قيل قد صرح
سابقا بان مثل الاعمى موجود في الخارج انما انكر ان طبيعته
موجود حتى يكون ما في الخارج منه يكون العدم جزءا فيكون
كان طبيعة الانسانية موجودة في الخارج يكون طبيعة يكون
طبيعة الاعمى موجودة فيه فهو في غاية البعد عن عاقل كيف
معنى الاعمى معدوم البصر وهو مشتمل على العدم وهو المطلق الذي
هو جزؤه فيكون العدم المطلق موجودا في الخارج وان
اراد ان ما صدق عليه الاعمى موجود فهو لا ينفي القوم اذ مرادهم
ان طبيعة الاعمى غير موجود لا ما صدق عليه وفيه بحث لانا نختار
ان طبيعة الاعمى وهي عبارة عما عدم عنه البصر موجود في الخارج
ولا نسلم ان العدم جزء لما في الخارج منه بل هو قيد له فان جزء
مفهوم الشيء لا يلزم ان يكون جزءه كما حقق في موضعه
وكون القيد عدميا لا ينافي وجود المقيد ثم لما كان الحمل
الايجابي كما اعترف به هذا القائل سوى الحكم باتحاد الطرفين فمتى
صدقت القضية خارجية كان طرفاها متحدين شيئا واحدا في
الخارج ومع ذلك يستحيل ان لا يكون احدهما موجودا فيه مثلا
اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج لزم ان يكون زيد
والاعمى متحدين فيه مثلا اذا صدق قولك زيد اعمى في الخارج
فكيف لا يكون موجودا فيه ولا يلزم من ذلك ان يكون العدم
جزءا من مهيته لجواز ان يكون خارجا عنها ومع ذلك لا يكون العدم في
الخارج بالذات غاية الامر ان يكون فيه بالعرض وقد صرح
الشيخ بجوازه في طبيعيات الشفاء قوله فلا يكون النسبة
السلبية خارجية لا يتوقف الى حاصل ما ذكره السيد هناك

ان النسبة السلبية خارجية مع ان طرفيها غير موجودين في الخارج
وذلك لا يوجب ان يكون المراد بالحكم الايجابي اذ من الجائز
بل الظاهر ان يترك الحكم على عمومه ويكون القضية المذكورة
داخلة في قوله والا فلا اذ معناه كما صرح به الشارح والا فلا
يجب المطابقة للخارج نعم لو كان معناه والا فلا يجوز المطابقة
للخارج يوجب ذلك وسياق الكلام يابى عنه قيل حاصل ما
ذكره الشارح ان المتبادر من تعليق وجوب التطابق للخارج
بكون الطرفين موجودين في الخارج ان يكون لوجود الطرفين
في الخارج مدخل في ذلك والا لم يكن له مدخل في تلك السالبة
اصلا فلا يحسن ادخاله في هذا الحكم واما الموجبة فلوجود الطرفين
فيها مدخل في كلية وجوب التطابق وفيه بحث اذ لو سلم
ما ذكره لدل على ان الحكم في القسم الاول ايجابي لا انه في البحث
ايجابي كما هو المدعى اذ يدخل الحكم السلبي على هذا في قوله
والا فلا فان معناه على ما صرح به الشارح والا فلا يجب المطابقة
للخارج وذلك لا ينافي جواز المطابقة بل وقوعه فيه وههنا
اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف قد عرفت انه قد عرف
بان المراد بما في نفس الامر هو حال الموضوع في نفسه قطع النظر عن
الملاحظة والاعتبار سواء كانت في الذهن او في الخارج لا الحال
التي اعتبرها الذهن حصولها له ولا يخفى ملائمة هذا المعنى لما ذكره
المص بقوله والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه الخ ويمكن الجواب بان نفس الامر قبل اثبات
غيرها لا يدفع الاشكال عنهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات
كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابقة لما
ارتسم فيه من حيث تصديقه صادق وتلك الكواذب وان
كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا

بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما حفظ بل وان لا
يكون مدركا له الا يرى ان الخيال خزانة للصور وليس مدركا
لها عندهم والحافظ خزانة المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون
شان العقل الفعال مع الصادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التي
هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول صورة قائمة
بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه
عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق به
ع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها
التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول
التصديق بها وفيه بحث اذ لا خفاء في ان الخزانة التي فيها
الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم لا خزانة المعلوم
فالعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت
او كانت كاذبة لو ارتسمت وحصلت فيه هذه التصديقات
اذ لو لم يكن التصديقات فيه لم يكن خزانة لها ولا بد في
التصديق من مصدق به وفي تلك الكواذب وان كانت
مرتسمة فيه من حيث الحفظ يجوز ان لا يكون مصدقا بها
فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما حفظ انما يكون
مرجحا لو كان العقل خزانة للمصدق به واما اذا كان
خزانة للتصديق كما هو المدعى فلا وجه له كما لا يخفى لا
امتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس
التصديق وامتناع حصول الاذعان بدون المذعن
ممتاز لاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق
به قال بعض الفضلاء لا يقال ان ما في نفس الامر يجب
ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسبة الحكمية

لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية ليعتبر مطابقتها لما في
نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمتطابقين يجب ان يكون
متغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا ان المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية
وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الذهن
يكون في الخارج لعدم الواسطة فما معنى قولهم الحكم اذا كان
طرفاه غير موجودين يكون صحته بمطابقته لنفس الامر لا لما في
الخارج ولا لما في الذهن لانا نقول ان الخارج كما يكون ظرفا
للوجود والنفس كذلك العقل ونفس الامر يكون ظرفا لهما
ومراد القوم بلفظ ما في الاذهان من النسبة الحكمية من قولهم
صحة الحكم بمطابقته لنفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية
وان الصدق مطابقة ما في الاذهان من النسبة الحكمية لنفس
الامر ما حصل في الاذهان من الاعتقاد او الوقوع لا ما يكون
الذهن ظرفا لنفسه فان ما يكون الذهن ظرفا لنفسه قد يكون
الصدق بمطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين
وليس يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له وانما على وجه متحقق
لا في صحته فان صدق قولنا الانسان كلي بمطابقة حكم للنسبة
الذهنية التي يكون الذهن ظرفا لنفسها اعني ثبوت مفهوم
الكلي للانسان فان الذهن ظرف لنفس هذا الثبوت
لا للثبوت الثبوت الا عند تعقل الاتصاف بالكلية
ولا يعتبر في هذا الصدق مطابقة الحكم للخارج ولا لما حصل
في الذهن من الاعتقاد والوقوع من حيث انه حاصل فيه
وفيه بحث اما اولا فلانه مبني على ان يكون الخارج او نفس
الامر ظرفا لنفس النسبة بدون ان يكون النسبة موجودة
فيه وهو كلام خال عن التحصيل لما مر واما ثانيا فلا نم ان الكلية

ثابتة للانسان في الذهن بل الانسان عين الكلي ومتحد
متحد معه من غير ان يكون للكليات ثبوت له كما انه عين
الموجود ومتحد معه من غير ان يكون للوجود ثبوت له فان
صدق المشتق لا يستلزم ثبوت مبدأ الاشتقاق ثم
قال بتفسير نفس الامر بالعقل الفعال يتكلم من وجوه الاول
انه يستلزم ان لا يكون الاحكام الصادقة صادقة على
تقدير عدم عقل الفعال اولا والثاني ان الموجود الخارجي
من حيث انه موجود خارجي الذي هو ممكن لعدم المطابقة
لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء وجد
كان العقل الفعال اولا والثاني ان الموجود الخارجي
من حيث انه موجود خارجي اي مع قطع النظر عن وجوده
الذهني موجود في نفس الامر ولذلك يصح الحكم بوجود
زيد في نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده الخارجي فلو كان
معنى نفس الامر ما يقال لم يكن الامر كذلك الثالث انا
اذا قلنا زيد قائم في نفس الامر يكون معناه ان زيد قائم
في العقل الفعال وهو ظاهر وفيه بحث اما في الوجه الاول
فلان العقل الفعال علة لوجود الحاكم والحكم عندهم
فعلى تقدير عدمه لا يكون الحاكم ولا الحكم ولا الصدق ولا
الكذب فلا محذور في انتفاء الصدق على تقدير عدمه
واما في الوجه الثاني والثالث فلجواز ان يكون نفس الامر
وان كان عقلا فعالا لا يكون مفهومه عين المفهوم من العقل
الفعال كما ان الزمان مقدار حركة الفلك ومفهومه غير
مفهوم مقدار الحركة كما ان استقامة قولك زيد قائم
في زمان كذا وعدم استقامة قولك زيد قائم في مقدار
حركة الفلك لا يقدح في كون الزمان مقدار الحركة كذلك

لا يقدح في استقامته قولك زيد قائم في نفس الامر وعدم
استقامة قولك زيد قائم في العقل الفعال في كون نفس
الامر عقلا فعالا ويجوز ان يكون الخارج قسما مما هو المفهوم
من نفس الامر فلذلك نحكم بان ما في الخارج فيهما فان قلت لو
صح ما تقرر من ان صحة الحكم وصدقه بمطابقة الخارج او نفس الامر
وكذبه بعدمها لزم ان لا يجتمع الصدق والكذب في خبر واحد
لكنهما قد يجتمعان فيه كما في قول من قال كل كلامي في هذه الساعة
كاذب اذا لم يتكلم في الساعة المذكورة بغير هذا الكلام
فانه خبر وصدق هذا الكلام يستلزم كذبه وبالعكس قلت
هذه مغلطة اعيت فضلاء الامصار واعجزت اذكياء الاعصار
وهو مشهور بين الجمهور وقد نظر فيها كثير من العلماء الاعلام وجم
غفير من فضلاء الايام فقرروها بوجوه مختلفة انيقة واجابوا
عنها بوجوه دقيقة عميقة ونحن نقدم ما افادوا فيها ثم كلام نحلها
حلا فمنها ما قال علامة النقباء زاني من انه اذا قيل الكلام
الذي اتكلم به غدا ليس بصادق ثم لم نقتصر في الغد على قوله
ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من
الكلامين ولا صدق يستلزم عدم صدقهما وبالعكس قال وهذه
مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا
سميتها بمغلطة جذر الاصم ولقد تغالت الاقاويل فلم اظفر بما تصفحت
يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل قليل وهو ان
الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم اي النسبة الحكمية
الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون
حالا اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا
صادق وذاك كاذب ولا تنافيان الا اذا اعتبرا حالين
للحكم الواحد او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا

للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا
السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي
هي مناط المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق
نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما
للشخصية لا حالا للحكم واما حال حكمها الكذب على ما فرضناه
والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم
الشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين للحكم ولا حكمين لموضوع
وكذا اذا فرضناها صادقة وح فلعل المجيب يمنع تناقض
الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى الحكم
الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في هذه
القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن هذه الاشكال
ولما كان ضعف هذه الجواب ظاهرا لاولي الالباب اعرضت
المجيب بخروجها عن منهاج الصواب وتركنا تفصيلا علمه
مخافة الاطناب ومنها ما في شرح الكشف من ان قول القائل
كل كلامي في هذه الساعة كاذب اذا لم يقل في الساعة
المذكورة سوى هذا الكلام خبر وصدقه يستلزم الكذب
وبالعكس فلا يكون صادقا ولا كاذبا اجيب بانا لا نم
ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه
في هذه الساعة صادقا وهذا لان صدق هذا العنوان
عبارة عن ثبوت الكذب على كل فرد من افراد كلامه
الموجودة في هذه الساعة فيكون صدقه باجتماع صدقه
وكذبه فيكون كذبه بانتفاء هذا المجموع ولا يلزم من انتفاء
هذا المجموع صدق بعض كلامه في هذه الساعة لجواز ان يكون
انتفاؤه لكذب الكل وفيه بحث اذ لو تبين ان السائل الملازمة
بالوجه الذي بينه المجيب يتوجه منعها وله ان يبين بوجه آخر

كان يقول اذا انحصر فرد كلامه الذي علم الحكم في قوله كل كلامي
في هذه الساعة كاذب في هذا الخبر فكذبه لا محالة يكون بعدم
ثبوت محموله وهو كاذب لموضوعه وهو قوله كلامي فلا يكون
كلامه كاذبا فاذن لابد ان يكون صادقا والا لكان محقق
خال عن المطابقة وعن عدم المطابقة وهو مح ومنها ما في شرح
القسطاس من وجهين احدهما ما زيفه وهو انا نختار انه كاذب
قوله يصدق مح قلنا لا نم بل ان
يكون يلزم بعض افراد كلامه ليس بكاذب ويكون هذا البعض
هو البعض المعدوم فيصدق على ذلك البعض انه ليس
بكاذب ولا يصدق انه صادق لانتفائه وهذا ليس بشيء
لابتنائه على كون المعدوم كلاما وليس الثاني ما ارتضاه
وهو ان المخبر عنه انما يتعين بارادة المخبر فان اراد بقوله
كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب
وان اراد هذا الكلام وغيره فكانه تكلم بهذا الكلام فقال
ثانيا كاذب فانه ان اراد دخول الكلام في هذا الحكم يكون
المحمول وهو كاذب مخبرا به والحكم المخبر به بهذا الكلام مخبرا
عنه فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما يتعلق بالآخر وفيه
بحث اما اولا فلان المخبر عنه يتعين بالعنوان لا بارادة
المخبر فما هو فرد العنوان في نفس الامر يقع الاخبار عنه ولا
يتوقف ذلك على ارادة المخبر مثلا اذا قيل كل شيء كذا يصلح
هذا الحكم على كلها هو فرد الشيء في نفس الامر ولا يختص بما يريد
المخبر دخوله في الحكم واما ثانيا فلان ما ذكره الجيب من ان
هناك خبرين ظاهر الفساد وعلى تقدير تسليمه لا يتحسم به مادة
الاشكال ومنها ما نقله ابن المطهر الحلي عن بعض المحققين من
ان الصدق والكذب انما يوجدان في كل خبر مغاير للمخبر عنه حتى

يتحقق المطابقة وعدمها واما اذا اتحدا لم يتصور مطابقة وعدمها
بمعنى الملكة بل بمعنى السلب فاذن ذلك الخبر يصدق عليه
انه ليس بصادق ولا كاذب ولا يلزم من سلب احدهما ثبوت
الآخر فالغلط من سوء اعتبار الحمل قال واقول الحق ان
المغلط من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى كلامه وفيه
بحث اذ المطابقة المعتبرة في الخبر مع المخبر عنه لا يوجب ان
يكون المخبر عنه غير الخبر وذلك لانها عبارة عن تحقق ما يدل
على الخبر من الاتحاد او ما يجري مجراه عن الطرفين في نفس الامر
سواء كان الخبر نفس المخبر عنه كالمغالطة التي فيها الكلام او
داخلا فيه كقولك كل خبر مركب او خارجا عنه ومنها ما نقل
عن العلامة الجرجاني انه قال لا ارتاب ان الاشارة الى المعين لا
يمكن ان يدخل في الاشارة بعينها فلا يكون هذا من افراد نفسه
وبذلك ينحل الشبهة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فلا
يكون هذا من افراد نفسه ان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس
هذا الخبر فمسلم لكن ليس الحكم على افراد هذا الخبر حتى اذا لم يكن
هذا الخبر حتى اذا ثانيا ان هذا الخبر لا يكون من افراد نفس هذا الخبر
لم يكن هذا الخبر من افراد نفسه لم يدخل في الحكم وان اراد انه
ليس من افراد موضوعه ممنوع ضرورة انحصار فرد موضوعه
فيه ولا يلزم من ذلك ان يدخل الاشارة في نفسها لان الاشارة
اذ لا يجب على الحاكم بالخبر ان يشير الى فرد موضوعه فانه يحكم
على العنوان حكما يسري منه الى فرد الموضوع من غير ان يكون
له شعور بذلك الفرد بالحقيقة كما حقق في موضعه ومنها ما كتبت
ابن كمونة في جواب الكاتبي عندما كتب اليه للاستفسار
عن هذا الاشكال اقول لا نم انه امّا ان يكون كلامه في هذه الساعة
كاذبا او صادقا والحصر مم فان قيل هذا خبر وكل خبر لا يخ اذ ذلك

عنا از التركيب الخبري عن باقي التراكيب قلنا لا نم ان اعتباره
عن غيره بذلك بل بانه يحتمل ان الحكم عليه بانه صادق او كاذب
والحكم بذلك لا ينافي ان لا يكون صادقا ولا كاذبا وليس
شرط الخبر المذكور ان يكون صادقا او كاذبا فالحاصل ان
احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون في نفسه
احدهما هذا ما سنح لي واسال ان ينظر فيه مولانا حرسه الله وفيه
بحث اذ حصر الموضوع الموجود في الملكة وعدمها امر مشهور مقرر
عند الجمهور فلما سلم ان هذا الكلام خبر فمنع حصره في الصادق
والكاذب لم يبين وجه ذلك غير مسموع وما استدل او ما استدل
به على خلو هذا الخبر عن الصدق والكذب يجري في ساير الاخبار
بان يقال احتمال الحكم بانه صادق او كاذب لا ينافي ان لا يكون
في نفسه احدهما فلو اقتضى ذلك ان لا يكون هذا الخبر صادقا
ولا كاذبا لاقتضى ان لا يكون شيء من الاخبار صادقا ولا كاذبا
بالاستقراء الكل في ذلك سواء نعم لو استدل بعدم خلو الخبر عن الصدق
والكذب بما ذكره المجيب يرد عليه ما اورده وللمستدل ان يستدل
عليه بان طرفي هذا الخبر الموجود والمحقق امران معقولان حكم
بالاتحاد بينهما فان تحقق بينهما الاتحاد في نفس الامر كان الحكم
صادقا والا كان كاذبا ولا يمكن الخلو عن الاتحاد وعدمه فانهما
نقيضان وح لا يمشي الجواب المذكور كما لا يخفى ومنها
ما اختاره بعض الناس من ابناء زماننا هذا من ان قول القائل
كلامي اليوم كاذب انما يكون صادقا او كاذبا لو كان خبرا
وليس كذلك اذ ليس في كلامي اشارة الى فرد هذا المفهوم
ولم يحصل له ملاحظة فرده اذ لا فرد له سوى كلامي كاذب
ولا يمكن ان يجعل القايل قوله كلامي كاذب اشارة اليه
واله لملاحظة كما لا يمكن ان يقول هذا الكلام واراد لا

شارة

شارة الى نفس هذا الكلام وفيه بحث اما اولا فلان كون الكلام
كون خبرا لا يتوقف على ان يكون في موضوعه اشارة الى الفرد بل
قد يكون موضوعه مما لا فرد له اصلا كقولك اللاشيء كاذب وقد
يكون له فرد ولم يكن اليه اشارة كالقضايا الطبيعية التي يكون لموضوعها
افراد واما ثانيا فلان معنى جعل العنوان اله لملاحظة افراده
ان الحكم على العنوان نفسه حكما يتعدى الى افراده بواسطة
انطباقه عليه بحسب نفس الامر حتى يكون المدرك بالذات هو العنوان
فقط كما حقق في موضعه لا ان يلاحظ خصوصية الفرد عند ملاحظة
العنوان حتى يكون هناك مدركان بالذات فلا يحتاج الحكم الى
ان يلحظ خصوصية الفرد من العنوان حتى قيل انه لا يقدر على
ذلك واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة انا نقدر على ان نخبر عن اي
لفظ شئنا بانه كاذب سواء كان مهملا او مستعملا كان لمعناه
فرد او لم يكن واستبعاد كلام القايل في ذلك الحكم من ساير
الالفاظ الحكم ظ وما ذكر في بيانه غير مسموع قيل قد قرر الجواب
على الوجه الذي اراده ثم اورد عليه ما لا يرد على ذلك الجواب
اصلا وتقريره على وجهين ان حقيقة الخبر هو الحكاية عن النسبة
الخارجية اما على الوجه المطابق وح يكون صادقا واما على
الوجه المخالف وح يكون كاذبا فحيث تمتنع الحكاية عن النسبة
الخارجية لا يتحقق الخبر فقول القايل كلامي اليوم كاذب اذا
جعل اشارة الى نفس ذلك الكلام لا يكون هناك النسبة
الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية اصلا ولم يشر بها
الى خارج بالمطابقة ولا يكون خبرا حقيقة الا بان قال فلما
قرر قال كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس ذلك الكلام لم يكن
خبرا بل ربما نسبه العقلاء الى تكريره هذا تقرير كلام المجيب
ودونها هذا مما ذكره اذ حاصل هذا التقرير منع كون الكلام

على هذا الوجه غير الانتفاء لكونه حكاية عن النسبة الخارجية لا لانه
ليس في كلامي اشارة الى فرده وفيه بحث اذ لا نسلم ان حقيقة
الخبر هي الحكاية عن النسبة الخارجية اذ قد عرفت انه ليس
بينا شرط في الحكاية الموجبة الصادقة بسيطة نفس الامر لا
تحاد هما هناك ولو سلم ان حقيقة هو الحكاية عن النسبة الخارجية
فلا خفاء في ان هذا الخبر طرفين احدهما قوله كلامي والثاني
كاذب على انه لا يجوز ان يحكي عن النسبة بينهما قوله كلامي الذي هو
كاذب اذا جعل اشارة الى نفس هذا الكلام لا يكون هناك
النسبة الذهنية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية اقول
ان اراد بجعله اشارة الى نفس ذلك الكلام ان يجعل كلامي
وهو العنوان اشارة اليه فحاصل الجواب يرجع الوجه
الذي قرره المجيب ويرد عليه جميع ما اورده وان اراد
ان يجعل جميع قوله كلامي كاذب اشارة الى نفس ذلك
الكلام الذي هو فرد موضوعه فانما يلزم ذلك لو وجب
ان يكون جميع القضية اشارة الى فرد موضوعها وفساد
ذلك اظهر من ان يخفى وان اراد به معنى آخر فلا بد من تبيينه
ليتبين حاله ولما لم يلزم في الخبر ان يشير المخبر الى فرد موضوعه
اصلا فحكايته على منوال قوله كلامي هذا صادق يكون خارجا
عن قانون الاستقامة هذا ما وصل الي في حل هذا الاشكال
ولا يصفو اشيء منها عن شوب الاختلال وانا اقول وبالله
التوفيق ومن هو يهدي الى سواء الطريق اعلم ان كل واحد
من الصدق والكذب يستدعي تحقيق خبر يوصفه فاذا
تحقق ذلك الخبر صح الوصف باحدهما والا فلا مثلا اذا تكلم
زيد بخبر صح ان قول زيد صادق او كاذب وان لم يتكلم
به لم يصح وصف قوله بالصدق ولا بالكذب هذا اذا اعتبر

الصدق

الصدق او الكذب مرة واحدة واما اذا اعتبر وتبين بان يقال
قول زيد صادق كاذب او صادق او يقال قول زيد كاذب
صادق او كاذب فلا يكفي في صحته خبر واحد بل يستدعي تحقق
خبرين احدهما الاخبار عن شيء والثاني الحكم على ذلك الخبر بانه
صادق او كاذب مثلا اذا اخبر زيد عن حدوث العالم
ثم حكم بان هذا الخبر صادق يصح ان يقال كلام زيد صادق
كاذب او صادق واذا اخبر عنه عن زيد ولم يحكم على ذلك الخبر
بالصدق ولم يصح ان يقال كلام زيد صادق كاذب او
صادق لان كلام زيد صادق ح مفقود فكيف يصح وصفه
بالصدق او الكذب وكذا اذا اخبر وحكم بان خبره صادق
لم يصح وصفه بالصدق او الكذب لفقدان خبره صادق
باستعار المخبر الذي حكم عليه بالصدق فلاح انه اذا تكلم
بخبر واحد لا يصح ان يقال ان قول زيد صادق كاذب او
صادق لفقدان الموصوف الصالح الاتصاف بالصدق
او الكذب المكرر بالوجه المذكور وما نحن فيه من هذا القبيل
حيث لم يتحقق هناك الا خبر واحد واعتبر الكذب مرتين
اما انه لم يتحقق هناك الا خبر واحد فلان المفروض انه لم يتكلم
في الساعة المذكورة الا بخبر واحد وهو كل كلامي في هذه
والحكم يسري الى ما هو فرده في نفس الامر وفرده منحصر في
قوله كلامي في هذه الساعة كاذب فما وصل الحكم اليه بالكذب
هو كلامي كاذب فكانه قال كلامي كاذب كاذب لست
اقول ان الحاكم بملاحظة حال الحكم ان كلامه هذا القول المخصوص
بل اقول انه حكم حكما يصل ويسري الى هذا القول ويكون
صدقه ثبوت المحمول لهذا القول وكذبه لعدم ثبوته له
ولما ظهر ان الكذب معتبر في القول المخصوص مرتين ان

اعتباره مرتين يستدعي خبر بن ليصح الوصف بالصدق او الكذب
وانه لم يتحقق هناك الاخبر واحد لا يخ لك انه لا يصح وصفه هذا القول
بالصدق والكذب لان وصفه هذا القول بالصدق متضمن لان
يكون هناك امر يوصف بالصدق والكذب معا ووصفه بالكذب
متضمن لان يكون هناك امران موصوفان بالكذب وكان
وزانه وزان قولك كلام زيد كاذب صادق او كاذب اذ
لم يكن لزيد الاخبر واحد فتامل ولا كذلك علم الواجب
قيل ان العلم اراده الواجب يوصفه بالصدق لا باعتبار
المطابقة بل بمعنى آخر انجح عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة
وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد
عليه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما يفهم
من اثولوجيا العالية ارسطاطاليس من ان علم المبادي اجل
من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا
المطابق الموافق وان اراد انه عين نفس الامر اعلم
بعد الاغماض عما في تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه خلاف واضح
من ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ ح يكون الواجب والمبادي
العالية باسرها نفس الامر لما ذكرنا من ان كذب الحكم
لا يقدح في مقصوده قيل لان مقصوده ان العقل يتصور
كل شي وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يخلف
هذا الغرض لصدق الحكم وكذبه وفيه بحث اذ الظاهر ان المراد
مقصود صاحب القيل وليس مقصوده ان كلا من المتمايزين
ذو هوية ثابتة في الذهن حتى يكون كذب الحكم غير قادح في
مقصوده بل مقصوده كما صرح به ان كل واحد منهما ذو هوية
في الخارج وكذب الحكم قادح في ذلك لا يبقى لهذا السؤال
وجه وفيه بحث اذ ما يتكلف هو انه يجوز ان يكون امر ما في الذهن

ذاهوية

ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار وذلك على ما ذهب
اليه الشارح في المقيس عليه بان يكون له هوية ذهنية بملاحظة
العقل بعنوان ما لا هوية له اما جواز ذلك في الخارج فلم يتبين
بعد ولا يجري ما ذكره في الذهن هناك فوجه ورود السؤال
يكون ظاهرا قيل هذا منع غير موجه لان كلام المص في كون الشي
ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار آخر في قوة المنع كما
يفصح عنه قول الشارح في حل عبارة المتن ولو سلم فرض له
هوية ح فالمستدل المعترض ان الشي لا يجوز ان يكون ذا هوية
باعتبار وغير ذي هوية باعتبار آخر لا يتم الكلام وفيه بحث اذ
كلا الامرين غير مسلم بجواز ان لا يكون هذا منعا بل يكون تنبيها على
الفرق بين الصورتين وعلى تقدير كونه منعا فانما يكون غير موجه
لو كان قول المص قوة المنع ولا يقول ذلك من له خبرة باساليب
الكلام وحل الشارح يشعر بان قول المص وهو لا يستدعي
الهوية لكل من المتمايزين يكون في قوة المنع لا لان كون الشي
ذا هوية باعتبار وغير ذي هوية باعتبار يكون في قوته
واما ثالثا فلان المتمايزين ح قيل لك ان تقول المتمايزان هما
مفهوم الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن واللازم
ح مطابقة الحكم للخارج هو ثبوت هذين المفهومين اللذين
ليسا ثابتين في الخارج وقول هذا القائل فيكون ما ليس ثابت
في الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين اللذين هما غير ثابتين
في الخارج وكانه رام بذلك الاختصار في العبارة ادراجا
للملازمة وبطلان التالي في عبارة واحدة كانه قال لزم ان
يكون القسمان ثابتين في الخارج بكونها وهذا ما ذهب اليه القائل
وتبعه الشارح من نفي الطبايع الكلية في الخارج ظاهر جدا
وقد يتوهم في توجيهه ان هذه القسمة لما كانت مستوعبة لجميع

المفهومات كان بالعكس ثابتا في الخارج داخلا في الغضين
او احدهما فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم
من وجود المفهوم وجود جميع افراده وفيه بحث لانه ان اراد
ان هذين المفهومين غير ثابتين في الخارج موصوفا بصيغة
الكلية تم لكن لا يلزم من هذا ان لا يكونا موجودين في الخارج
لجواز ان يكون موجودين فيه غير موصوف بالكلية كالانسان
والفرس وان اراد انهما غير موجودين فيه مطلقا فمع لا بد
لذلك من دليل وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة
الخ قيل الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها
ليلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخيل المحض فان التصديق
ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق
فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك
لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى
بمتعلق التصديق وفيه بحث اذ مبنى ما ذكره على ان يكون للاذعان
معنى اخص من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو
غير تام اذ كما لا يقال ان الشاك مذعن لا يقال انه مدرك لان
النسبة واقعة او لانها غير واقعة بل الظاهر ان المفهوم من الاذعان
بوقوع النسبة او لا وقوعها ومن ادراك ان النسبة واقعة
او غير واقعة معنى واحد غير متناول للشك والوهم نعم ادراك
وقوع النسبة اعم بهذا المعنى لا ادراك ان النسبة واقعة ثم ان
كون حقيقة الحكم عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة انما يستقيم لو كان الحكم في القضية بان النسبة واقعة
او ليست بواقعة وليس كذلك لما عرفت من ان النسبة معنى حرفي
بين طرفيها لا يمكن ان يلتفت اليها ما دام كذلك فلا يصح ان

بنفسي

يتعلق بها الاذعان بالذات بل الاذعان متعلق بالطرفين
حال كون النسبة رابطة بينهما فلا يكون مفيدا الخ حمل
الشيء على نفسه غير مفيد اذا اخذت القضية مطلقة او
ممكنة وكان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالعنوان هو الفعل
اذا اخذت ممكنة وكان المعتبر فيه هو الامكان اما اذا اخذت
دائمة فهو مفيد قطعا اذ لا يلزم من الاتصاف بالفعل او بالامكان
الاتصاف دائما اما اذا اخذت دائمة ومن ثمه يصدق كل انسان
انسان دائما ولا يصدق كل كاتب كاتب دائما وقس على ذلك
سائر القضايا فقول الشارح وما لا يكون حمل الشيء على
نفسه فلا يكون مفيدا لا يصح على اطلاقه قيل في الصورة
الاولى نظر فانا لا نسلم ان حمل امكان الوجود على ما هو موجود
بالفعل غير مفيد بل قد يحتاج اليه في بعض المباحث كما يظهر
من التصفح وفيه بحث اما اولا فلانه لا يمكن على تقدير ان يكون
الامكان محمولا كما اذا قلت الكاتب اي بالفعل فلان الصورة
الاولى هي ان يوخذ القضية ممكنة او مطلقة ويكون المعتبر في
العنوان هو الفعل وليس الامكان فيها محمولا بل هو جهة
الشق الثاني اما ثانيا فلان تكتب كان ذلك غير مفيد اذ من
المعلوم للمخاطب ليستفيده من الكلام ثم قيل الصادق في
هذه المادة كل انسان انسان ما دام موجودا لا كل انسان
دائما مطلقا اذ الوجود لما لم يكن دائما لا يكون له ثبوت شيء
دائما والمعدوم مسلوب عن نفسه دائما كما تقرر من ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع ولذلك فسر المنطقيون
الدائمة المطلقة بما يحكم فيه بدوام ثبوت المحمول للموضوع
ما دام الذات موجودا الصادق ههنا هو الدائمة بهذا
المعنى لا الدائمة الازلية المفسرة بدوام ثبوت المحمول للموضوع

دون مطلقا من غير تقييد فانها لا يصدق الا في الواجب تع
وصفاته الذاتية فان الوجود لما كان هناك عين الذات لم
يحتج الى اشتراط وجود الموضوع في صدق الدائمة ثم من البين
ان المراد من قولهم حمل الشيء على نفسه غير مفيد لا يشمل ما ذكره
من الصور اذ لا شبهة انه لا يحمل على من له ادنى مسكة فان قوله
كل كاتب كاتب دائما في قوة حمل الكاتب دائما على الكاتب
بالفعل فلا اتحاد بين الموضوع والمحمول بهذا الاعتبار وفيه بحث
اما اولا فلان المراد بالدوام هو الدوام الذاتي فلا احتاج
الى التقييد بقوله ما دام موجودا لان اعتبار الذات مغن
عن هذا القيد لفقدان الذات حال العدم ولا دلالة للكلام
على انه اراد الدوام الازلي وكان يجب ان اطلاق الدوام
محمول عليه وليس كذلك فان تمثيل الدائمة الذاتية الموجبة
بقولهم كل انسان حيوان دائما والسالبة بقولهم لا شيء من
الانسان بحجر دائما شائع في كتبهم دائر على السنتهم واما ثانيا
فلانه ان اراد بقوله كل كاتب كاتب دائما في قوة حمل الكاتب
دائما ان صدق هذا يستلزم لصدق ذلك فمسلم ولا ينافي
ذلك ان يكون محمول الاول مطلقا دون الثاني وان اراد
ان المحمول مقيد بالجهة جزء منه فلا يكون مطلقا ممنوع و
مخالف لما اجمع عليه القوم كما لا يخفى بل لا يكون هناك
حمل حقيقي قيل بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا نعقل النسبة
الا بين شيئين بالبديهة وتكرار ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا
لا يكفي لمكن وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق
به ادراكان من نفس واحدة في زمان واحد فان حصول
صورتين متماثلتين من امر واحد في نفس واحدة ممتنع بالضرورة
الوجدانية فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس

حتى يحصل اخرى فح لا يكون الا ادراك واحد متعلقا بمعلوم
واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد في الادراك
والمدرك فان الادراك الساذج الذي لا مدخل له في صحة
تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب الصورة
الذاهلة لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى
الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق الى التصورات
الثلث بل الى التصورين فقط احدهما تصور واحد هو
بعينه تصور الموضوع والمحمول والثاني تصور النسبة ثم يلزم
ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عنده في المفهوم
بل في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذلك قائل بان
القضية التي محمولها الموجود لا يحتاج الى الرابطة فيلزم عليه انه
اذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما
واحدا تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده
واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه ههنا فيحصل القضية البسيطة
فلا يصح تغيرها بالقول الى غير ذلك من السلم المفاسد واظن
ان الفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا المبحث اذ من البين ان
النسبة نسبة بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور
النسبة ولا بين فان قال انه يتصور كون المدرك بهذا
هو المدرك بذلك فقد رجع الى التغاير بين المدركين
وفيه بحث اذ التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون بتكرار
ادراك شيء واحد حتى اذا انتفى تكرار ادراكه انتفى التغاير
الاعتباري لجواز ان يحصل التغاير الاعتباري بتكرار الالتفات
الى شيء واحد وجواز ذلك مما لا شبهة فيه كما في التاكيد
اللفظي ثم لا خفاء في صدق قولك زيد زيد والتغاير لا
يكون هناك الا بتكرار الالتفات وكذا قولك الانسان انسان

على ما هو الحق من ان الحكم على العنوان بالذات لا على الافراد
فالتغاير بتكرار الالتفات يكفي في النسبة ولا يتوقف
النسبة على تكرار الصورة كما حسبه والصورة الواحدة من
حيث انها مقترنة بالتفاتين يكون بصورتين فان الالتفات
اخص من التصور وتعدد الخاص يستلزم تعدد العام ولما
لزم في التصديق الالتفات الى المحكوم عليه والتفات آخر
الى المحكوم به ولزم ادراك النسبة بينهما لاجرم كان محتاجا
الى ثلث تصورات واما الرابطة التي ذهب القايل بان
الهلية البسيطة غير محتاجة اليها هو الوجود او العدم المخبر بين
الموضوع والمحمول في الهلية المركبة فقط لا النسبة الحكمية المسماة
نسبة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا كما مر تفصيله
سابقا فلم يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم
انحصار اجزاء القضية في شيء واحد ومعنى الحمل ان المتغايرين
في مفهوما متحدان ذاتا في تحقيقه بحث اما في الاول فلان
التغاير بحسب المفهوم غير واجب في صحة الحمل اما اولا فلان
حمل الشيء على نفسه ضروري وما قيل عليه من انه غير جائز سواء
كان بالايجاب او بالسلب لامتناع تعقل النسبة هناك
فقد عرفت اندفاعه واما ثانيا فلان حمل الجزئي الحقيقي
على نفسه جائز على ما صرح به الشيخ في مواضع من الشفاء المفهوم
منه نفس ذاته واما في الثاني فلانه لو كان الحكم باتحاد الذاتين
اعني ما صدق عليه على ما فسره لم يصح ما اشتهر بين المتاخرين
من ان المراد من الموضوع الافراد ومن المحمول المفهوم فان كلها
سواء على هذا التفسير بل الحمل لا يجاوز هو الحكم باتحاد المتغايرين
بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهوم او
لم يكونا بان يلاحظ ذلك في نفس الامر ثم الاتحاد المذكور قد يكون بحسب

الوجود

الوجود الخارجي كقولك الانسان حيوان وقد يكون بحسب
الوجود الذهني بالمعنى الذي عرفته كقولك العنقاء شيء
وقد يكون بحسبهما كقولك الكيفية شيء قيل من البين ان النفس
لا يعقل الاثنين شيئين يدركهما لا بين الشيء الواحد المدرك
بادراكين كما زعمه سابقا ولاحقا فمرادهم من قولهم حمل الشيء
على نفسه ضروري حمل الشيء الماخوذ باعتبار عليه ماخوذا باعتبار
آخر والحكم باتحادهما في الذات المكرر في الطرفين بخلاف
قولك السواد سواد فقد اقدر السواد تارة معتبرا لتقييد
او بوصف وتارة مقيدا بوصف آخر او غير مقيد بوصف
اصلا وحكم باتحادهما في السواد المطلق مثلا يكون المعنى
السواد الذي لاحظته اولا هو السواد الذي لاحظته ثانيا
او السواد الذي لاحظته هو السواد ويكون الحكم باتحادهما
في الامر المكرر في الطرفين فان هذا الاتحاد ضروري الا لو اريد
اتحادهما في الخارج فهو ليس بضروري ضرورة ان صدق
الموجبة الخارجية يقتضي وجود الموضوع فما لم يعلم ان السواد
مثلا موجود في الخارج لا يعلم ان السواد سواد في الخارج
وكما ان حمل الوجود الخارجي مفيد وغير ضروري كذلك
ما يتوقف عليه اعني حمل السواد عليه بحسب الخارج مفيد
وغير ضروري وفيه بحث لانه ان اراد بالنسبة في قوله النفس
لا يعقل الاثنين شيئين يدركهما الاتحاد وما هو اعم منه
فلا نسلم انه لا يعقل في الشيء الواحد المدرك بادراكين لجواز
ان الحكم بان السواد سواد زيد بلا تقييد وملاحظة
صفة وما توهم من ان الحكم بان السواد الذي لاحظته او
لا هو السواد الذي لاحظته ثانيا او السواد المطلق وبطل
قطعا اذ كثيرا ما الحكم بان السواد سواد ولا يخطر بالبال

لا طلاق ولا التقييد بان المراد ملحوظنا ولا تقييد اخرو هو
ظ وان اراد بالنسبة مثل لابوة ولاخوة ثم انه لا يعقل الا
بين شيئين مدركين لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ثم
قيل لا ثم ان حمل الجزئي الحقيقي على ذاته بدون تغاير الموضوع
والمحمول جائز وكيف يدرك النسبة بين مدرك واحد
مع انه لا يبتني اذ النسبة تقتضي اثنين والنسبة المدرك
بعضها مدركين اثنين لا امر واحد مدركا ادراكين كما
توهم اذ لو كان لادراكين او احدهما مدركا رجع الى تعدد
المدرك وان لم يكونا ولا احدهما مدركا فلا يكون الا مدرك
واحد فلا يمكن تعقل النسبة بل نقول مراد الشيخ ما فصلناه
انفا وفيه بحث لان النسبة التي يتعلق به الاذعان هي
اتحاد الطرفين ولاتحاد يستدعي ان يكون طرفاه امرا واحدا
لا ان يكونا مدركين اثنين نعم لو كانت النسبة التي يتعلق
بها الاذعان هي ثبوت احد طرفيها للآخر او وقوع الثبوت
المذكور لاستدعى ذلك مدركين وليس كذلك فما ذكر
منشار لاشتباه عدم التمييز بين الاتحاد والثبوت
وتوهم ان الثبوت كما يستدعي امرين متحصلين فالاتحاد
كذلك وما فصلنا انفا هو ان التقييد في احد الطرفين
او في كليهما مراد ومن البين انه ليس كذلك ثم قيل مجيبا
عما اورده المحشي على الشق الثاني ان ما ذكره الشارح
تفسير لمطلق الحمل وما ذكره من ان المراد بالموضوع هو
الافراد انما هو في القضية الخارجية المتعارفة فقط على انه
ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد
ان العقل يلاحظ تلك الافراد بل معناه ان العقل يلاحظ
الموضوع بحيث يتعدى الحكم منه اليها كما فصل في خطائر

ومن العجب ان ما ذكره من تغاير الحمل وارتضاه ايضا لا فرق فيه
بين الموضوع والمحمول فرد عليه ما اورده على تفسير الشارح
وفيه بحث اما اولا فلان الامر المعتبر في المطلق معتبر في
سائر اقسامه افراده فكيف معتبر في مطلق الحمل ما لا
يكون معتبرا في الحمل المتعارف واما ثانيا فلانه لو كان الحمل
عبارة عن الحكم باتحاد الذاتين وبما صدقا عليه على ما فسره
كان المراد بحال كل الطرفين ما صدق هو عليه فكيف يصح هذا
بان المراد بالموضوع ما صدق مفهومه على ما يدل عليه قوله على
انه ليس معنى قولهم المعتبر في جانب الموضوع هو الافراد
الخ وما نسب الى المتأخرين من انهم لم يريدوا ان العقل
يلاحظ الافراد حال الحكم عليها بالذات نعم ما ذكره موافقا
لما ذهب اليه القدماء من ان الحكم على العنوان بالذات وسرايته
الى الافراد بالعرض وما يتعجب منه ليس بعجب لان المحشي
لما اختار ان الحكم على العنوان وابده بما نقل عن بهمنيار
لم يكن عدم التفاوت بين الطرفين محذورا عنده بخلاف
الشارح فانه اختار مذهب المتأخرين وهم قائلون
بالتفاوت بينهما فيكون عدم التفاوت عنده محذورا
قيل يرد عليه انه قبل حمل القائل الذات على الموصوف
ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير
في المفهوم والوجود والا لجاز حمل الواو على الحركة وحمله
الشارح على ما صدق هو عليه فيندفع ذلك ونحن نقول
ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة
على شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه هو كونه
هو باعتبار الاتحاد فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا
قلت ج وب متحدان فيما صدق عليه كان هذا حكما على شيء

واحد بانه يصدق عليه ح وح معا فنقول السائل نه الذات
ان كان غير كل واحد منهما لزم حمل الشيء على نفسه او مغيره
لزم اتحاد الاثنين ولا يخسم مادة الشبهة الا بان يقال متحدان
في الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه وفيه بحث
اذ انحسام مادة الشبهة الاولى لا يتوقف على اختلا
فهما بالمفهوم لجواز ان يكون من المتحدين بالمفهوم والذات
والوجود ومختلفين بحسب الملاحظة والالتفات وهذا القدر
من التغاير يكفي في صحة الحكم بالاتحاد كما يشهد به الفطرة
السليمة قال بعض الفضلاء لا يقال تفسير الحمل بهذا المعنى
اعني المتغايران مفهوما متحدان ذاتا ليس بعام للحمل
الشامل للقضية الطبيعية والشخصية اذا لم يحكم فيهما على ما
صدق عليه الموضوع فلا يتصور فيهما الاتحاد بالذات بذلك
المعنى اما الاول فظ واما الثاني فلان موضوع الشخصية جزئي
حقيقي فلا يتصور صدقه على شيء فلا يكون له ما صدق عليه
فلا يتصور الاتحاد في الذات لانا نقول لا باس بذلك اذا
المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم ولا شك ان الحمل الذي
في القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في العلوم وفيه
بحث اذ الحرس لا ينافي المحمولية والصدق عليه القدماء وشرذمة
من المتاخرين فالقول بهم في ذلك واعتقد وان بيان ذلك على
ما لا يصلح للتعويل عليه ومما يدل على جواز حمله ان الحمل كما عرفت
هو الحكم باتحاد الطرفين ولا شك ان لا اتحاد من الجانبين
فاذا اتحد زيد مع الانسان وصدق زيد انسان فلا محالة يكون
الانسان ايضا متحدا مع زيد وصدق بعض الانسان زيد
اذ لما اتحاد هناك في الوجود قيل لا تم انه لا اتحاد ههنا في الوجود
اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما لوجود زيد فانه اذا وجد

زيد فقد وجد الانسان والحيوان وسائر ذاتياته من حيث
انها عينه من حيث الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض
المضادة له عليه باعتبار انه تلك الامر بالعرض وان لم يكن
اياها من حيث ذاته فلذلك منسب وجوده الى تلك.
الامور بالعرض فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة
بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة
منه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد
في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا
كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله
ان معنى الهوهو مقول بالتشكيك كالوحدة كما سيصرح
المص فيكون زيد هو الانسان ادخل من كونه الاعمى فان الاول
اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفاء
والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا اخر
انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب
واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو ابن
عبد الله واحدا وعرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد
في البياض اذ عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه
ونقول الحق ان الحمل هو الاتحاد وهو بعينه التلبس بما وحدة
ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم تحقق او الكثرة الصرفة لم
يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية
فلذلك الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي تحقق فيها
الكثرة الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود
فلذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه

المتعارف المشهور اذ لا اتفاق في المتعارف زيد عمرو ومن
حيث انهما انسان النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من
ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات
على الموجودات او يكون الموجود احدهما والآخر موجودا
بالعرض بالمعنى الذي اشرنا اليه كما في حمل الاعتباريات
ولا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات
بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيره بمعنى الاتصاف كيف ومعنى
قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدا الاشتقاق
بل معنى مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان لا يكون بالذات
او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق الاتحاد
صدق باي نحو من انحاء الوحدة توجد بينهما وان اريد المعنى
الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود وسواء
اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد الاتحاد بالذات
لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتيا للآخر او
بالنحو العرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للآخر
وربما صدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئي
جزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني و
المعلوم معلوم ضرورة صادق بالاعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بهذا الاعتبار الحكمي
غير ضروري فان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو غير
ضروري وفيه بحث اذ حاصل ما ذكره ان الاتحاد قد يكون
بالذات والوجود كما في حمل الذاتيات وقد يكون في الوجود
دون الذات كما في حمل الاعتباريات كالاعمى وما كان متحدا
مع الشيء في الوجود دون الذات كان عينها بالعرض
وللحمل معنى عام يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها

الكثرة واشتهر افراده هو الحكم باتحاد الوجود فلذلك خص
البحث به وتفسير الحمل بالاتحاد في الوجود وهو غير مستقيم
اما اولا فلان اتحاد الوجود بدون اتحاد الذات المعروضة
له غير معقول بناء على ان الوجود معنى واحد تتكثر بتكثر المو
ضوعات كما صرح به المصنف فوجود زيد يمتاز عن وجود عمرو
بالاضافة اليهما لان وجود كل منهما متعين في نفسه مع قطع
النظر عن الاضافة حتى يصح ان يقال هذا الوجود لموجود واحد
وذاك لموجودات متعددة واذا كان تكثر الوجود بتكثر
موضوعه لا يكون وجود واحد لذاتين بل يكون لكل ذات
وجود آخر فاذا لم يكن الاعمى متحدا مع زيد في الذات كما
حسبه لم يكن وجود زيد وجوده اصلا وعلى تقدير ان يكون
لذاتين وجود واحد فغاية ما لزم ذلك صحة حمل وجود
احدهما على وجود الآخر بان يقال وجود هذا وجود
ذاك او يقال هذا ذاك في الوجود فان مؤدى كلا العبارتين
هو الحكم باتحاد وجودهما ولا يصح بذلك حمل ذات احدهما
على ذات الآخر لانتفاء الاتحاد بينهما ولا حمل مفهومه على مفهوم
الآخر لانتفاء الاتحاد بينهما ايضا الا ترى ان الانسان والفرس
لما كانا متحدين في الجنس صح حمل جنس احدهما على جنس الآخر
بان يقال جنس الانسان جنس الفرس او يقال الانسان
فرس في الجنس ولا يصح بذلك حمل الانسان على الفرس واما
ثانيا فلان للحمل الايجابي معنى واحدا هو الحكم باتحاد الطرفين
سواء كانا وجود امرين او جنسهما او نوعهما او مفهومين
او ذاتا ومفهوما الى غير ذلك لان معنى الحمل هو هو في
كل صورة من تلك الصور ثم امر آخر غاية الامر انهم قد يعبر
ون عن اتحاد النوع مثلا بان زيدا عمرو في النوع تكثرهم

١٠٥

من ذلك انهم حكموا باتحاد زيد مع عمرو بمعنى آخر من معاني
الحمل وليس كذلك لانهم حكموا باتحاد نوعيهما بهذه العبارة
وهي بمعنى قولك نوع زيد نوع عمرو ولا يبعد ان القوم جردوا
الحمل عن خصوصية المواد وعبروا عنه بحسب ويتنبوا معناه
فلا يستقيم ان معناه في كل صورة من الصور المذكورة امر
آخر واذا عرفت ذلك ظهر لك انه لا يصح تفسير الحمل الايجابي
بالاتحاد في الوجود على ما قرره   لا يمكن اتحاد بحسب الذات
قد جوز الشارح اتحاد ذات الطرفين اعني ما صدقا عليه مع
كون احدهما موجودا في الخارج والآخر معدوما فيه حيث صرح
بجواز حمل الامور العقلية المعدومة في الخارج على الموجودات
الخارجية وحكم بان معنى الحمل هو ان المتغايرين مفهوما متحد
ان ذاتا ذلك ان تقول اذا جاز اتحاد الذاتين مع كون احدهما
موجودا والآخر معدوما فلم لا يجوز اذ انتفاء الوجود لا يدفع
ذلك من دليل قيل قد جوز الشارح اتحاد الطرفين في الذات
مع كون احدهما موجودا في الخارج والآخر معدوما اذا
كان الآخر موجودا بالعرض كالاعمى فانه وان لم يكن موجودا بالذات
لاشتماله على العدم فهو موجود بوجود زيد بالعرض مثلا واللازم
من ذلك انهما اذا كانا متغايرين في الوجود بحسب الذات
لكنهما متحدان في الوجود بالعرض صح الحمل وبطلان ذلك
ع لم لا يجوز ان الاسود موجود بالذات بوجود متاخر عن
الشبوت بالذات ضم ان وجود الاسود يتوقف على وجود
الشبوت بل قد يكون متاخرا عنه بالزمان فيتغايران قطعا
في الوجود بالذات مع انه يصح حمله على الشبوت لان الاسود
موجود بوجود الشبوت بالعرض وفيه بحث اما اولا فلان ما

ادعاه

ادعاه من ان الشارح انما جوز ذلك في صورة يكون الآخر موجودا
فيها بالعرض غير مسلم اذ هو مخالف لما نص عليه الشارح من ان
صدق الحمل الحكم هناك ليس بمطابقة الخارج لاستغنا الآخر فيه
ولو كان موجودا فيه بالعرض لم يكن معدوما في الخارج ويكون
صدق الحكم بمطابقة الخارج كما ذهب اليه القائل واما ثانيا
فلان الموجود بالعرض بالمعنى الذي حسبه غير معقول وعلى
فرض تحققه غير مجد في حمل مفهوم الاعمى على زيد مثلا كما لا يخفى
واما ثالثا فلانه لا يلزم من تاخر وجود الاسود عن وجود الشبوت
تغاير وجودهما لجواز ان يكون ما هو وجود الشبوت في اول
الامر صار بعينه وجود الاسود ثاني الحال كما ان ما هو وجود
الطفل في اول الامر بعينه وجود الشاب في ثاني الحال ولا يلزم
من ذلك تغاير وجودهما على ان الاسود لو كان له وجود بالذات
مغاير لوجود زيد ويكون وجود زيد وجدة بالعرض كان
موجودا في الخارج بوجودين وذلك خال عن التحصيل
لا ينحصر التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني
فيه بحث اذ قد عرفت ان الموضوع حال وجوده في الذهن
اتحاده مع امور في نفسه لا بحسب الاعتبار كالمثلث فانه
هناك علم وموجود وشيء الى غير ذلك ولا يلزم من العلم بالمثلث
ان يكون هذه الامور معلوما لا تصورا ولا تصديقا فاذا
تصور المثلث يكون مفهوم المثلث معلوما ويجوز ان يكون
مفهوم العلم مثلا غير معلوم واذا تصور مفهوم العلم صار الحال
بالعكس فظهر ان ما حصل منها في الذهن بالذات يكون
معلوما لا ما حصل فيه بالعرض وتبين منه ان التغاير في المفهوم
مع الاتحاد بحسب الوجود الذهني اذا كان حصول احدهما بالذات
عين حصول الآخر بالعرض جائز قطعا

يكون جهة الاتحاد

اعني الذات متحد مع مفهوم الموضوع هذا لم يعتبر في الذات وهو
الفرد بعينه حتى يكون مجرد المهية النوعية ويكون التغير خارجية
اما اذا اعتبر التعيين فيه كما هو الظ فلا يكون متحدا مع مفهوم
الموضوع ولا مع مفهوم المحمول كما لا يخفى ذلك ان تفسير جهة
الاتحاد بالوجود بالذات الذي تتحد الموضوع مع المحمول بواسطة
وجوده فان الموجود بالعرض متفرع على الموجود بالذات
فاذا قلت الكاتب ضاحك كان اتحادهما بواسطة ان الموجود
انسانا هو كاتب وضاحك واذا قلت الانسان ضاحك او
الضاحك انسانا كان اتحادهما بواسطة ان هناك انسانا هو
ضاحك قيل تفسير جهة الاتحاد بالموجود بالذات لا يتناول
ما اذا كان الطرفان موجودين بالذات كالحيوان والانسان
اذ ليس احدهما موجودا بالعرض على ما هو التحقيق من وجود
الطبايع في الخارج اذ المراد بالوجود بالعرض ما لا يكون
موجودا في نفسه من حيث هو موجود بالعرض بل يكون له
علاقة اتحاد مع ما هو موجود في نفسه كالاسود فانه من حيث
هو موجود بوجود زيد ليس موجودا في نفسه بل له بهذا
الاعتبار علاقة اتحاد معه من حيث عروضه له وليس المراد
بالوجود بالعرض ان يكون وجوده معلولا لغيره من يقال
ان وجود الحيوان معلول لوجود الانسان وفيه بحث
اذ المدعاه من ان تفسير جهة الاتحاد بالموجود بالذات
لا يتناول ما ظن فانه مثل الانسان والحيوان في عينه المنع
فان الموجود بالذات على تفسيره هو ما يتحد الموضوع مع
المحمول بواسطة وجوده والانسان في المثل المضروب
كذلك لا الحيوان اذ وجوده ليس علة لاتحاده مع الانسان
ثم العجب ذهابه الى ان يكون امر غير موجود ويكون بينه وبينه
الموجود علاقة الاتحاد ومن البين ان الاتحاد يقتضي ان يكون
المتحدان امرا واحدا حيث اتحدا فكيف يتصور ان يكون
احدهما موجودا هناك دون الاخر واعجب منه جعل العروض
جهة الاتحاد ولو كان كذلك لكان العارض عين معروضه
ومتحدا معه ثم قيل جهة الاتحاد قد يكون احدهما وحده كما في
المثالين الاولين وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول
كما في قولك زيد زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامرا
والمحمول هو زيد مخلوطا اخر لو بدون الخلط وجهة الاتحاد
هو زيد المكرر او اعتباره في الطرفين ولذلك يكون مثلا
هذا الحمل بديهيا كانك قلت وهذا الذي اوركه لانه هو
زيد زيد الذي اوركه احسن بمعنى اتحادهما ان زيد المكرر
لان خارج الغرض فانه قد لا يكون فيه وربما وهذا القسم
الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المعترض فقد
يكون احدهما يشتمل هذا القسم وفيه بحث اذ من البين
الجلي ان الخلط الذي اعتبره ليس بلازم فانا نقدر ان
نحكم بان زيد ازيد بلا اعتبار قيد ووصف واستناده فقط
على الادب غريب مرة وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
اي انتفائه بهذا الكلام صريح في ان المراد بالسلب هو
الانتفاء لا الحكم به وعلى هذا يكون تقريره هو ان
سلب الوجود عن المهية اي انتفاء وجودها لا يمكن ما لم
يتميز تلك المهية عن سواها من المهيات والا لم يتعين
تلك المهية من بين ساير المهيات بالانتفاء والمحل متميز
موجود فيلزم ان يكون المهية في حال الانتفاء موجودة او
ما ذكره في معرض الجواب لا يدفع ذلك اذ حاصله ان
الوجود يكون في زمان والانتفاء في زمان اخر والتصر

لا انتفاء كما لا استدعى التميز فى الخارج لا يستدعى التميز
فى الذهن فلا وجه لقوله وان اراد التميز فى الذهن فمسلم
لكنه ليس بشرط سلب الوجود فالاولى ان يحمل السلب
على الحكم بالانتفاء كما هو الظاهر من عبارة متن الكتاب
وتقرير الشك بهذا الحكم باستفاء المهية يستدعى تميز الماهية
المحكوم عليه لا محالة ممتاز عن غيره وكل متميز موجود مما
اجاب الشارح غير ان نقال بدله قوله لكنه ليس بشرط سلب
الوجود وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اى استفاء والتميز
فى الذهن وان كان لازما للسلب وشرطا له لكنه ليس بشرط
لمتعلقه وهو استفاء المهية حتى يلزم ان يكون لا استفاء فى حال
الوجود قيل لا يلزم من كون المراد بالسلب فى هذه العبارة
لا استفاء ان يكون السلب فى العبارة السابقة ايضا كذلك
فلا يلزم المحذور وفيه بحث اذ هذه العبارة مذكورة فى جواب
شك عبر عنه بالعبارة السابقة وقيل فيها سلب الوجود
عن المهية مشروط بوجودها وذكر فى الجواب لكنه ليس شرط
لسلب الوجود فلو كان السلب فى كل من العبارتين بمعنى
اخر لم يكن الجواب مطابقا للسوال قلنا تقدم ع فان
الوجود الخ قيل اذا ثبت ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت
المثبت له كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود
للمهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها مع تقدمها فى نفسها
فى نفسه فان لم يلزم محذور فى الوجود الخارجى بناء على ما
قيل من ان ثبوتها للمهية فى الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود
الذهنى على الوجود الخارجى فلا مخلص عنه فى الوجود الذهنى
والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام
اذ اللازم ان يكون للمهية قبل وجودها وجود سواء كان فيه

محذورا ولا فكيف يصح قول المص ان اثبات الوجود للمهية
لا يستدعى وجودها قبل وجودها على ما وحينئذ السائل جوز فيه
بحث اذ ما ثبت وتقرر عليه راى القوم اى القدماء عليه هو
ان ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر فرع ومتاخر عن وجود المثبت
له وليس للوجود ثبوت فى نفس الامر للمهية حتى يلزم تاخرها
الثبوت عن وجودها بل العقل يثبت الوجود لها فى الاعتبار
الذهنى كما حققناه ولذلك قال المص واثبات الوجود
للمهية لا يستدعى وجودها اى اثبات العقل الوجود للمهية
ولم يقل ثبوت الوجود للمهية بناء على ان ليس للوجود ثبوت
لها فى الواقع والحمل والوضع من المعقولات الثانية
قيل يشبه ان المص اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما
بالتشكيك اطلاقا للمبدا وارادة للمشتق على سبيل المسامحة
المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما
ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به
الشارح فخلاف الظاهر وفيه بحث اذ يشبه ان الشارح
ايضا جرى على المسامحة المشهورة واراد بالحمل والوضع المحمول
والموضوع لظهور ان معنى الحمل لا يختلف بكون المحمول اعم
او اخص مثلا وانما يختلف بذلك المحمول فالايراد المذكور انما
يرد عليه لو لم يجر على المسامحة المشهورة كما جرى عليه المص
وهو ما يكون له وجود بنفسه قد فسر الشارح الموجود
بالذات والموجود بالعرض بما لا يرتضيه المص ثم اعترض
عليه واجاب عنه بما يعتبر مثله فى المحاورات لا فى العلوم
البرهانية ونفسره على ما يفهم من كلام القدماء ان الموجود
اذا اعتبر انه من غير التفات الى غيره فما هو هو بهذا الا
عتبار يكون موجودا بالذات وما هو هو لا بهذا الاعتبار

بل باعتبار آخر يكون موجودا بالعرض مثلا الموجود الذي
هو زيد عين الانسان وعين الضاحك وغير الاعمى الصم
لكنه اذا اخذ بذاته من غير التفات الى غيره يكون انسانا
لا ضاحكا ولا اعمى فالانسان هناك موجود بالذات و
والضاحك والاعمى موجودان بالعرض قال الشيخ في قاطيغو
رياس الشفا الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان
زيدا انسانا وقد يكون موجودا بالعرض كوجود زيد ابيض
قيل قد فسر الشيخ في مواضع من الشفا ما بالذات وما بالعرض
تفسيرا يرجع الى ان الاول حقيقي والثاني مجازي كالمتحرك
بالذات فانه ما ينتقل من اينه الى وضعه او كيفه حقيقة
والمتحرك بالعرض بانه ما لا ينتقل من اينه بالحقيقة مثلا بل
له علاقة مخصوصة مع ما ينتقل منه كجالس السفينة قال في موضع
منه المتحرك بالعرض قال في موضع منه المتحرك بالعرض هو ما لم
يلحقه في نفسه مفارقة اين اولا او وضع اولا او كم او كيف بل
هو مقارن لشيء آخر مقارن لازم فاذا تبدل لذلك الشيء
حال نسب اليه كانه له بالعرض ثم قال في جواب سؤال آخر
قال لم كانت النفس يقال لها انها متحرك بالعرض في الاين
ولا يقال انها ذو بالعرض باسوداد البدن ان التحقيق
موجبه انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح
اطلاق هذا او قال اذا علمت الحال في الاين والرفع فاحكم
بمثله في سائر المقولات فانه يقال ان الشيء مثلا تسود
بالعرض اذا كان للسواد وليس هو بل جسما آخر يقارنه او
يخالطه او جسما هو عرض فيه او جسما هو هو بعينه في الموضوع
وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان البناء اسود
فان السواد ليس موضوعه هو جوهر الا مع الشابتة بل الجوهر

مع السابقة عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد
وقد يقال للجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للسواد بل
موضوعه لاول شيء فيه لا لجزء منه وهو السطح فان السواد
نعتقد ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد في الجسم
هذا كلامه ومنه يعلم ان ما هو بالعرض مطلقا هو مجازي وذلك
لا ينافي قوله في الهيات الشفا وقاطيغورياس الموجود
بالذات مثل وجود الانسان انسانا والموجود بالعرض
مثل وجود زيد ابيض فان معناه ان وجوده اذا قيس
الى ذاته يكون بالذات واذا قيس الى عوارضه وقيل
ان الابيض مثلا موجود بوجوده يكون بالعرض لان وجود
الانسان لعرضيانه ليس بالحقيقة وانما ينسب اليها بالمجاز
وقد توهم المحشي ان الموجود بالذات والموجود بالعرض
كلاهما حقيقي فلذلك اعترض على الشارح ونسبه
الى انه فسرهما بالا يرتضيه المحقق ولا يخفى عليك جلية الحال
بعد الاحاطة بجوانب المقال وفيه بحث اما اولا فلان الاكثر
رجوع ما ذكره الشيخ الى المجاز كيف والبحث عن الحقيقة
والمجاز خارج عن نظرهم ولا يعين المعاني التي يصح ان
يطلق عليها لفظ الحركة مثلا بالمجاز حتى يضبط ويبين
حكمها ويقسم الحركة اليها ثم العبارات التي نقلتها لا يدل
شيء منها على ان ما بالعرض مجاز اما الاول اولا فلان المتحرك
في الاين لا بد ان ينتقل من اين الى اين آخر تدريجا لاين
كما فصل في موضعه قسمان حقيقي وهو لاين لا بد له ان ينتقل
من اين الى اين وغيره حقيقي والمتحرك بالعرض وان لم ينتقل
في الاين الحقيقي لكنه ينتقل في اينه الغير الحقيقي حقيقة
ضرورة انه ينتقل من بيت الى بيت ومن بلد الى بلد

حقيقة زائدة على ذلك المتحرك في الموضع الاول واما الثاني
فلانه لا يلزم من صدق قوله اذا صح اطلاق المتحرك بالعرض
على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض عليها على ان يصح
اطلاق المتحرك بالعرض على النفس صح اطلاق الاسود بالعرض
على ان يصح اطلاق شيء منهما عليها لان صدق الشرطية لا
يستلزم امكان صدق مقدمها وعلى تقدير صحة اطلاقهما
عليها علم انه اراد بالنفس المجردة وعلم لا يجوز ان يكون
مراده النفس المنطبعة لنفس الفرس واما الثالث فلانه
اشارة الى اقسام الواسطة في العروض واطلاق لفظ
العارض على ذي الواسطة انحو حقيقة فكما ان السطح
متقدر بمقدار مخصوص كذلك السواد الحال فيه متقدر
بذلك المقدار الحقيقة وان كان السطح علة لتقدر السواد
بهذا المقدار فلو قيل سواد هذا الثوب مثلا ذراع
في ذراع وبياضه خمس في خمس لم يكن هناك مجاز اصلا او
اما ثانيا فلانه لا يشتبه على احد ان وجود العرض اذا
قيس الى عارضه لم يكن العارض موجودا به كما ان
وجود العارض بالقياس الى معروضه كذلك بل وجود
كل شيء اذا انتسب الى شيء آخر من هذا القبيل وهو ظاهر جدا
وثالثا ما قال لا يخفى عليك جلية الحال بعد الاحاطة بجوانب
المقال   مفهوم الانسان محمول مواطاة على موجود
عيني كالفرس صار كانه اقول الصواب حذف لفظ كان
فان الانسان كما كان محمولا مواطاة على الامر العيني
والحمل كما عرفت هو الحكم باتحاد الطرفين كان الانسان
متحدا مع الامر فيكون موجودا في الخارج واشتماله على العدم
والانتفاء وجوده في الخارج بالعرض كما صرح به الشيخ

في الشفا

في الشفا ثم ذلك ينافي ان يكون مهيته محصلة في نفسه موجودة
في الخارج بالعرض كما صرح به الشيخ في الشفا   فباعتبار
ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة قال بعض الفضلاء
هذا مبني على خلاف الفريقين من حقيقي الصورة وبانها من قال
بالصورة قال ان الالفاظ يدل اولا على الصورة ثم يدل بواسطتها
على الامر الخارجي ان الكتابة يدل عليه بواسطتين اللفظ والصورة
اذ الالفاظ لما كانت موضوعة للصور ودالة عليها بالوضع وكان
بين الصورة والامر الخارجي حلا وطبيعة مصيفية لذلك لانها
عليه كانت دلالة الالفاظ على الامر الخارجي بواسطة واحدة
هي الصورة ودلالة الكتابة عليه بواسطتين ومن نفي الصور
حذف الواسطة في دلالة اللفظ وحذف التعدد في دلالة
الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر وهذا المعنى لا يتحقق بين اللفظ والصورة
اذ اللفظ ليس بحيث يلزم من سماعه العلم بالصورة التي
وضع لها على ما قالوا بل اللازم حصول الصورة وهو ليس
يستلزم للعلم بها اذ لا بد في العلم الحضوري للنفس وصفاتها
لالتفات اليها ولا يلزم من حصول الشيء في النفس التفاتها اليه
ولذلك لم يلزم من العلم بالشيء العلم بذلك العلم وايضا لا يتحقق
هذا المعنى بين الصورة والامر الخارجي اذ معنى العلم بالامر الخارجي
حصول صورته ولو ثبت الدلالة بينهما يكون المعنى تحصل من
حصول الصورة وايضا نحن قاطعون بان الالفاظ لو وضع جميعها
للمعلوم والصور الذهنية بل منها ما وضع للمعلوم والامر الخارجي
وتقصد دلالته عليه دون الامر الذهني لظهور ان المحكوم عليه
في مثل قولنا زيد قائم هو الموجود الخارجي دون الصورة
الذهنية وان زيدا استعمل في معناه الحقيقي دون المجازي

١١٠

فان لفظ الله علم للذات المشخص الواجب الوجود القايم
بذاته ولم يوضع للصورة الكلية وان انحصرت في الشخص
ولا للصورة القائمة بالذهن التي هي علم به بالوجه دون
الكنه كما جوزه البعض والحاصل ان القول بدلالة الالفاظ
موضوعة على الصور وضعا كما يدل عليه كلام المحقق في شرح
الاشارات وكون الالفاظ موضوعة بازاء الصورة كما صرح
به العلامة الرازي في شرح الرسالة مع ظهور بطلانه مستبعد
جدا لا يليق بان يصدر عن امثال هولاء الاعلام قلنا ليس
المراد بدلالة اللفظ على الصورة وضعا معناها الحقيقي
بل المراد مجرد حصول الصورة في الذهن عند سماع اللفظ
بسبب الوضع سواء كانت الصورة متعينة اولا وسواء
كانت الوضع لنفس الصورة كما في الالفاظ الموضوعة للادراكات
اولا كما في الالفاظ الموضوعة للمعلومات والمراد بالصورة
في قولهم وضعت الالفاظ بازاء الصور ما حصل في الذهن
مطلقا اعم من ان يكون الحصول بالذات كما في حصول الصور
او بواسطة كما في حصول ذي الصورة بواسطة صورته وح
يكون ما ذكره عاما بوضع الالفاظ للمدركات وللادراكات
والمراد بدلالة ما في الذهن على الامر الخارجي عن الخارج والانكشاف
عند حصول صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة او
نقول انهم تجوزوا وترتب العلم عند حصول صورته وثبوت
الحكم لما في الخارج على ذلك الارتسام جعلوا الخارج في حكم
مدلول الصورة وتسامحوا فقالوا الصورة يدل على ما في
الخارج وفيه بحث من وجوه منها ان ما ادعاه من ان اثبات
الواسطة في الدلالة المذكورة واسقاطها امر مبني على اثبات
الصورة الذهنية ونفيها عدم بل هو مبني على الاختلاف في العلم

بالذات

بالذات فمن اختار ان المعلوم بالذات والمنكشف علينا
هو العلم ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء العلوم وهي الصورة
الذهنية اذ لا اطلاع لنا عندهم بغير العلم فلا بعد لوضع الا
لفاظ بازاء غيره ووصف معلومية غير العلوم بالعرض بيان مراتيته
لاحكام الى غيرها والدليل على ان المعلوم هو نفس المعلوم
لا الامور الخارجية قد ذكرناه في الحواشي السالفة والشيخان
ابو نصر وابو علي من جملة من ذهب الى هذا وح يكون بين الالفاظ
والامور الخارجية واسطة هي العلوم لكن ليس لنا اشتغال الى
الامور الخارجية عند هولاء ومن اختار ان الامور الخارجية
معلوم لنا ومنكشف علينا كالامام الرازي والمحقق الطوسي
وكثير من المتاخرين ذهبوا الى ان الالفاظ قد يكون موضوعة
بازاء الامور الخارجية لا الصور الذهنية وح لا يكون بينهما
واسطة ومنها ان ما اورده من ان الصور الذهنية لا يفهم
من الالفاظ غير وارد على الفرقة الاولى القائلين بوضع الالفاظ
بازاء الصور الذهنية لان كل ما يتصور يفهم من اللفظ صورة
ذهنية وعلم عندهم غاية الامر انه لا يفهم منها مع وصف كونه صورة
ذهنية وعلم وذلك غير لازم ومنها ان ما حسبه من الالتفات
لازم للعلم الحصولي ليس كذلك اذ الالتفات اخص من
العلم سواء كان حصوليا او حضوريا كما حقق في موضعه ومنها
ان ما اورده على الفرقة الاولى من انا قاطعون بوضع الالفاظ
بازاء الامر الخارجي غير وارد عليهم فانهم يثبتوا ان لفظ زيد
مثلا قد وضع بازاء صورة ذهنية متصفة بصفة كذا لبعض
هذه الصفة حال وجودها في الخارج فيدل هذا اللفظ عليها من
حيث انها متصفة بهذه الصفة وقد يحكم عليها احكاما يثبت
لها حال الاتصاف بالصفة المذكورة وهو حال وجودها في

الخارج فيسري الحكم الى الموجود الخارجي وان لم يكن لهما
شعور به كما فصلناه في الحواشي السالفة فيجب ان الامور
الخارجية مدركة ويحكم عليه وليس كذلك هذا ما في السؤال
واما التعسفات المذكورة في الجواب فلا يخفى على الطلاب
ولا يحتاج الى الاطناب لا يقولون بانعدام الاجسام
قيل هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وهو اجزاؤه
الجواهر الفرده كما هو مذهب المتكلمين ظ وكذا على مذهب المص
حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية فانها تبقى بعينها
حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري في الاجسام قيل
يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح
فيه تبدل الجزء الصوري الى الصورة الزائلة فان قيل
فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن
هو مغاير له بحسب المادة ولا الى بدن مثاله مع غير مادة
هذه البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة
فان سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان
النزاع انما هو في المعنى دون اللفظ وفيه بحث اذ لا يلزم من
كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة ان يكون تلك
الجواهر كيف ما ركبت كان زيدا حتى لو ركبت منها كرة مصمتة
كانت هذه الكرة زيدا فان من الجائز ان يكون هذه الاجزاء
بشرط ترتيب تقدم وتأخر مخصوص كان زيدا ولم يكن هذا الترتيب
جزءا منه والمص لم يذهب الى ان جسما مخصوصا كهذا الفرس
اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤها كان بعينه باقيا حال التفرق
بل لا يقول بذلك من له ادنى فهم فضلا عن مثل المص والظاهر
انهم ارادوا بعدم انعدام الاجسام ان شيئا من اجزائها
لا ينعدم بل يتفرق تلك الاجزاء وان لم يبق الاجسام حال

تفرق اجزائها لكن لما جمع الله تع تلك الاجزاء على الوجه الذي كانت
عليه قبل التفرق كانت هي عين الاجسام التي كانت قبل التفرق
وهذا هو الاعادة ولم يريدوا ان الاجسام بعينها باقية حال تفرق
اجزائها كما حسبه تم الدليل الدال على بطلان التناسخ شامل
للصورة المذكورة ولا ان تمسكه استغنى بهذه الصورة المص
عن دليل آخر والاحتياج ببطلانه مطلقا الى دليل آخر
المعدوم لا يعاد اعلم ان الشيخ بعد ما بين في الشفاء ان المعدوم
لا شيء ولا يصح الخبر عنه لانه يتعين لا شارته ولا شارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه من الوجوه مح وشنع على من جعل الحاصل
اعم من الموجود وقال ومن منعها هذه الاشياء يتضح لك بطلان
قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود
وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين
ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه
ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على الوجه الذي اومانا اليه فيما سلف انفا
على ان المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان
بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم
غير معاد ولان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان ثم تبعه المحقق
في ذلك واشار بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح عليه الحكم
بصحة العود الى ما فرع الشيخ بطلان اعادة المعدوم عليه
بقوله ولو اعيد الخ الا ان الدليل متفرع على ذلك واما قال
ولو اعيد لزم تخلل العدم ولم يقل لامتناع تخلل العدم اذا
جعل قول المص لامتناع الاشارة اليه فلا يصح عليه الحكم بصحة
العود اشارة الى ما يتفرع عليه دليلا بل امتناع اعادة المعدوم
لا ان جعل نفسه دليلا على ذلك لم يرد عليه ما اورده الشارح

من النقض والمناقضة ولاما قيل لو تم هذا لزم ان لا يوجد
المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال لو صح اتحاد
المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الاتحاد الى آخر ما ذكره هذا وتحرير الدليل
الاول انه لو لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو اعيد لزم تخلل العدم
بين ذاته الواحدة بخلاف ما لو صح ان يشار الى المعدوم كما ذهب
اليه جمع فان هويته محفوظة حال العدم فلا يلزم تخلل العدم الذي بين ذاته
ووجوده قيل لا يلزم من كونه لا شيئا حال العدم ان لا يكون بين
وجوديه متغايرة فان الوجود الاول سابق على الانتفاء والوجود
الثاني لاحق له فيتخلل العدم بين وجوديه ولا يلزم من تخلل
العدم بين وجوديه ان تكون هويته محفوظة حال العدم بل نقول
لم لا يجوز ان يكون عدمه بمعنى انتفاء مطلقا متخللا بين وجوديه
لا بد لنفي ذلك من دليل وفيه بحث اذ لم يدع المعلل تخلل
العدم بين الوجود الواحد حتى يرد ذلك باثبات تغاير الوجود
بل ادعى تخلل العدم بين ذاته الواحدة وهو على التقدير
المذكور لازم وان لزم تخلل العدم بين الوجودين ايضا لان
الشيء اذا كانت محفوظة في حال الوجود دون العدم فاذا
وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه واذا عدم في الزمان
الثاني لم يكن ذاته فيه فاذا وجد في الزمان الثالث كان ذاته
فيه اذا وجد في الزمان الثالث مثلا واذا عدم في الزمان الثاني
فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وبين وجوديه ايضا وتحرير
الدليل الثاني انه لو لم يصح الاشارة الى المعدوم فلو جاز
اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثله المبتدأ لو وقع
بدلا عنه اي وقع باسباب وقوع المعاد لان الهوية ولوازمهما
اللازمة ولان العوارض لانها باسرها تابعة للاسباب التي فرض
اشتراكهما فيها والشيخ لم يتعرض لبيان الفرق بين هذين الوجهين

لظهوره ولا في حال العدم بان يكون المعدومان متمايزين
ويكون ايجاد احدهما فقط اعادة والموجود بذلك لا ايجاد مماثل
دون الآخر لعدم الامتياز بين المعدومات تمام من انها غير
صالحة للاشارة والاول ان يجوزه بهذا لو لم يصح الاشارة
الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد وبين مثله
المبتدأ لو وقع بدلا عنه باي سبب وقع اي لا يكون تشخص احدهما
لا غيرهما بالهوية ولوازمهما بواسطة المماثلة ولا باختلاف
العوارض اذ باختلافها لا يتعدد الشخص والا لكان زيد مثلا
متعددا باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد بذاته ما دام
باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدومان
متميزين ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الآخر لعدم الامتياز
بين المعدومات واذا لم يكن بين المبتدأ والمعاد فرق
ولم يكونا شخصين لزم اتصاف كل منهما بصفات الآخر فيصدق
على المبتدأ الواقع هناك انه معاد ويجتمع المتقابلان ويصدق على
المعاد انه واقع في الزمان الآتي وذلك مستلزم لاعادة الزمان
وهو غير معقول ومستدع لان يكون للزمان زمان آخر وبهذا
ظهر ما يرد على هذا ما اورده الشارح على تحريره كما لا يخفى قيل
تفريع هذه الشروط على عدم صحة الاشارة لا وجه له اذ لا مدخل
لعدم صحة الاشارة الى المعدوم في هذه الملازمة ثم هذه الملازمة
ثم هذه غير بين فلا بد من بيانها فان قلت انما قدم عدم صحة الاشارة
الى المعدوم اذ له مدخل في عدم الفرق بين المعاد والمثل او على
تقدير صحة الاشارة اليه يكون الامتياز بكون احدهما محفوظا حال
العدم دون الآخر قلت على تقدير عدم صحة الاشارة يكون
الامتياز بكون احدهما قد كان سابقا مشارا اليه وموجودا في
الخارج دون الآخر وفيه بحث اذ لا نسلم عدم مدخليته عدم صحة لا

شارة الى المعدوم في هذه الملازمة اذ لو صحت الاشارة الى
معدومات لامتاز بعضها عن بعض والكان ذات المعاد
رحال العدم متميزا عن ذات المبتدا ويكون اتحادهما كذلك المتميز
اعادة بواسطة كونه مسبوقا بالوجود دون اتحاده بهذا العدم المسبوق
بوجوده ثم على تقدير صحة الاشارة الى المعدومات وحصول
الامتياز بينهما بكون المبتدا والمعاد كلاهما محفوظين حال العدم
متميزا احدهما عن الآخر لا ان يكون احدهما محفوظا هناك دون
الآخر كما حسبه قوله ومن هذا تبين ان التحلل بحسب الحقيقة فيه
بحث اذ كما تبين من تحلل زمان العدم بين زماني وجوده تبين
عنه تحلل العدم بين وجوديه وكذا التحلل بين الذات على تقدير
ان لا يكون الذات محفوظا حال العدم ولا يخفى كما في الحالف
وايضا لم لا يجوز التميز بالعوارض غير المشخصة لو كان وحدة
التشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لا استحالة ان
يقال المعاد والمبتدا شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض
المشخصة ومتمايزين بعارض غير مشخص لكنه ليس كذلك اما
اولا فلان تلك العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض
مشخص بمحله كما بين في موضعه لا ان مشخص لمحل العرض به
واما ثانيا فلان العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض
مشخص يجوز تبدله مثلا قد يتبدل كم زيد وكيفه ووضعه
وملكه ومتاه واينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه
من المظهر ان زيدا ليس هو ما هو بتلك العوارض حتى لو
حصل للمعاد تلك العوارض كان ذلك الشخص المبتدا بل
النوع في كل نشأة شخص واحد آخر مقرون بعوارض
لا يوجد جميعها في شخص آخر وما بقي ذاته يكون ذلك الشخص
سواء تبدل عوارض او لم تبدل   لو تم هذا الدليل لدل

على امتناع بقاء الشخص اذا بين بطلان تحلل العدم بين الشخص
الواحد بان التحلل انما يتصور بين شيئين كان تحلل الزمان
بين الواحد ايضا غير جائز ويرد النقض المذكور اما اذا بين بانه
لو جاز تحلل العدم بين شخص واحد لم يلزم ان يكون النوع
في كل نشأة شخص آخر فجاز ان يكون هذا الفرس مثلا عين الفرس
الماضي بالشخص وتحلل العدم بينه بل جاز ان يكون عين افراس
كثيرة متعاقبة او غير متعاقبة حتى يكون جميعها شخصا واحدا
تحلل اعدام بينه ومن البين انه ليس كذلك لم يجر هذا الدليل
في تحلل الزمان بين شخص واحد ولم يرد النقض المذكور فتأمل
لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان التغاير فلا يلزم تحلل الزمان
بين الشيء ونفسه بل يلزم تحلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان
الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات
والشيء مع حصوله في الزمان بواسطة لا نفس الذات من حيث
هي لانها مستمرة وفيه بحث اذ للناقض ان يغير في اصل
الدليل مثل التغاير الذي اعتبره المستدل في صورة النقض
ونقول تحلل العدم بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان
الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثالث مثل ذلك
وهو جائز كما جوزه المعلل   والحق فانه استدلال
بمقدمتين لا يجتمعان قيل لحمار للاول قوله لم يصح قوله كان
المبتدا في صورة النقض في زمان سابق والمعاد في زمان لا
حق قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت
من مشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان
الوقت بعينه موجودا قبل وبعدا احتاج في القبلية والبعدية
الى زمان آخر بديهة فيلزم اعادة هذا الزمان ايضا بعينه

بناء على ان الزمان من المتشخصات فالفرق اذن بين
الزمان المبدا والمعاد بالقبلية والبعدية العينين بهما وقوع
عينهما في الوقت السابق واللاحق والمتنافيات بين كون
الوقت من المتشخصات وكون المبتدا في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لو ثبتت فلا يضر المعلل بل يفيده
لان الاعادة تستلزم القبلية والبعدية العينين بهما وقوعهما
في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان كون الوقت
من المتشخصات منافيا له وقد وضع ان الاول حق فيكون
الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة
وهو المطلوب وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الاعادة تستلزم القبلية
والبعدية انه يستلزم قبلية المبتدا وبعدية المعاد ممنوع
اذ التقدير انه اعيد الزمان الاول ووجد المعاد فيه وعلى هذا
التقدير يكون المبتدا والمعاد كلاهما واقعين في الزمان
واحد فلم تكن المعاد بعده بالزمان وان اراد غير ذلك فغير
مفيد اذ لا يصح قول المستدل كان المبتدا في زمان
سابق والمعاد في زمان لاحق وايراد الشارح عليه
فانا قاطعون بان زيدا قيل لعدم من جعل الزمان من المتشخصات
اراد ان الزمان وجود الشيء بوحدة اتصالية مدخلا
في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود
تخلل العدم لم يبق الشخص اولا لان للحدوث مدخلا في
تشخصه وما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك الشخص
لبقاء اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة
ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف المطلوب على كون الزمان
على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم
الدليل انتهى وفيه بحث بظهور وفادة ما ارتكبه ولا يبعد

الكون

ان يكون مراد من جعل الزمان من المشخصات هو ان في بعض
الصور قد يختار شخص عن شخص آخر بالزمان ويحكى
انه وقع البحث قيل واريث في الاسولة التي سالها بهمنيار
عن الشيخ انه طلب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في
الآنات حتى يستدل به المجردات فاجاب عنه بالرجوع
الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى
سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف تحكي
المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات فالجواب عنه
ان المراد بالمثل ما شاركه في الماهية النوعية كما هو المصطلح
ويلزم من فرض وقوعه بدلا عنه اشتراكهما في جميع الاوصاف
كما بيناه آنفا قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب
اذا اوجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت
آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا
عدم فليكن الموجود السابق اوليكن المعاد الذي حدث
ب وليكن المحدث الجديد ح وليكن ب يخ في الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا
يمتاز ب عن ح في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه فان نسبة
آ الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي سطو لها
ممكن ان تختلف منهما ولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان
يجعل لاحدهما اولى بان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ح لانه كان لب ولا ح فهو نفس هذه النسبة اخذ
المطلوب فيما نقسم بل نقول اذا صح مذهب من يقول ان
الشيء يوجد فيه فقدان من حيث هو موجود ويبقى من حيث
ذاته بعينه واما لم ينعدم من حيث هو ذاته ثم اعيد اليه الوجود
لكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجود آخر بل واذا لم

سلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا ان يكون قد كان له او هو الوجود
السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما
معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا وان كان المحمولان
اثنان لوجهان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه
مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة
كانت باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا
شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد
استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي له لا غيره العرضه لا غير هذا
كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على
المعدوم كما قرره المتاخرين وكيف يتصور من عاقل حمل هذا
الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة فقد الذات وبطلانه
فلا يكون موضوع الوجود بن والعدم شيئا واحدا العدم انحفاظ
وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد من المستانف المفروض
وضن واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث
الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له
وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي
وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه
يوجب لا غيره العرفية والحق ان ذلك مقصود المصنف وكلامه
ظاهر لانطباق عليه من غير تكلف فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك
الايرادات المنقولة على ما برده قرره نعم يبقى ان يقال
المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن
فيحفظ بعدمه بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود الذهني
بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية والاتحاد

مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه قلت اما مطلقا
بالفعل وفيه بحث من وجوه منها ما الترمه من بقاء ذات موضوع
العدم حال الانعدام لو كان لازما لما كان شيء من الاشياء موضوعا
للعدم وقابلا له لعدم انحفاظ الذات حال الانعدام بل العدم
نظر الموضوعه ينفي الموضوع عند طريانه وهو ظ وليس في كلام الشيخ
على ان موضوع الوجود بن والعدم ليس شيئا واحدا فيتفسر
كلام بذلك عن سديد ومنها ان الموجود الخارجي والموجود
الذهني ليسا شخصا واحدا بل هما شخصان بالتحقيق فلم يكن
بقاء التشخص الذهني بقاء الذات التشخص الخارجي ولا
يبقى اشكال ومنها انه يكتب في الجواب من ان الموجود الذهني
فكشف بتشخصين ذهني وخارجي وقد سبق منه ذلك وتحقق
كشفنا الغطاء عن ذلك وبينا مقاسده في بحث الوجود
الذهني فلا نعيده   فقول هذا القائل فلو جوزنا الشيء
قيل وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يات بما
يحسم مادة هذه الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود هذا القائل
انه لو جاز ان يكون الشيء بعد ما طرا عليه العدم ممتنعا قبله
ممكنا كما قيل في التعبير الاول لجاز ان يكون الحادث في
زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا والتحق لو جاز
كون الشيء ممكنا الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف
بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث
ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف
في زمان وجوده فان العلة المذكورة في الوجهين جارية
فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية
الى قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان الاشياء
المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات

الواحدة ايا ما وجوده ولو جوزنا الخ معناه انه لو جوز كون
الشئ ممكنا وجوده لابتدائى ممتنعا وجوده الثانى بناء
على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك فى الحادث بان
يكون ممتنعا وجوده فى زمان عدمه داعيا وجوده فى زمان
وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان لاختلاف
سواء جهته فى الموضوع او فى المحمول وحكم باختلافهما فى
الامكان والامتناع يجرى فى الحادث الا ان ظ عبارته
يشعر بالابتناء على الوجه الاخير والذى حسم مادة الشبهة
ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده فى زمان
وعدمه فى زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف فى جانب الموضوع
ولا ان اعتبر فى جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث
بوصف اقتران للذات تحتاج فى ذاته الى غيره فلا يكون واجب
الوجود اما الثانى فلانه لو كان مقتضيا بذاته الوجود فى
وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا فى ذلك الوقت
دائما هف وفيه بحث اذ بطلان اللازم ممنوع لا يخرج بجواز ان
يكون الحادث موجودا فى ذلك الوقت دائما قوله ويعلم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما عدم ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة كيف ولو لم
ممتنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحالات المذكورة قيل لا نم
ان لا اثر لاجتماعهما بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة
فى مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه
يمكن اجراء ما يظهر مما ذكره فى استلزام ادلته هذا المقام لامكان
امكان الادلة بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق
غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود والمقيد بالدوام لكان
الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشاء امتناع والا لم يتصف
ممكن بالدوام ان افادتنا زيادة استعداد قيل من البديهى ان

الشئ اذا حصل بالفعل برا المادة من جميع مراتب استعداده
وما ليس فى المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف
يعتبر قابليته للوجود ثانيا اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا ينقص
عما بنى عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات على
كون ما هى عليه بالذات قابلية الوجود فى جميع الاوقات
بناء على حقيقة الشارح الفاضل كيف علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع
هذين الوصفين لا مرين فى هذا الامتناع وفيه بحث لانه ان
اراد بقوله اذا حصل الشئ بالفعل هو برا المادة من
جميع مراتب استعداد حصول ذلك الشئ مرة اخرى منها
انها برى من جميع مراتب استعداد ذلك الحصول فهو لا ينافى
ذلك ان نفى منها استعداد حصول ذلك الشئ مرة اخرى منها
ولا ان يقرب هذا الاستعداد اذ كما ادعاه الشارح وان اراد
انها برى من جميع مراتب استعداد حصول ذلك الشئ فيها
اى حصول كان فهو موقوف على ثبوت امتناع اعادة المعدوم
والكلام فيه من حيث انه حاله بين الماهية والوجود لعل
ارادنا اذا لاحظنا مفهوم ممكن الوجود مثلا كان الامكان
معتبرا ان لحمه من حيث انه حاله بين شئ ما والوجود وح لا نقدر
ان الحكم عليه ولذلك اذا لاحظنا مفهوم اللازم شئ او
الملزوم له كان الملزوم معتبرا فى ضمن احدهما من حيث انه
حاله بينهما وح لا يقدر على ان الحكم عليه واذا لاحظنا لزوم
شئ لشئ او ما شابه ذلك كان اللزوم معتبرا بذاته وصح
الحكم عليه فاعرف ذلك ولا تلتفت الى ما بينا ورمز قوله كما
كما اذا اعتبر الامكان من حيث انه مفهوم من المفهومات
قيل فيه بحث اذ قد صرح المحشى مرارا بان مفهوم صلح المشتقات
امر مجمل وما ذكره المتاخرون ان اسم الفاعل ما قام به المشتق

منه لا نقول عليه وليس فيه النسبة ملحوظا بالفعل بل يمكن
تحليله الى المشتق منه والنسبة فلا يكون لامكان ملحوظا
بالفعل مفهوم الممكن ولا الزوم فى مفهوم اللازم بناء على ما قرره
وفيه بحث اذ لا يلزم من نفى كون معنى الممكن مثلا ما قام به
الامكان التزام انه امر يحتمل ان لا يكون الامكان ملحوظا فيه
بالفعل وان لا يكون مدلولا تضمنيا له فان الاول اخص من
الثانى ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم كيف ولو كان معنى
الممكن ما قام به الامكان كان الامكان نح ملتفتا اليه حاليا
لان تعبير عنه بلفظ دال على معنى فى نفسه فيكون لا محالة
ملحوظا وكذلك اللازم سلمنا ان الامكان ليس ملحوظا
فيه بالفعل لكن لم لا يكفى فى اعتبار الامكان فيه كونه من
اجزاء التحليلية كما هو مقرر عليه راى هذا القائل
والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الجهة قيل فانه بهذا
الاعتبار جهة القضية وهى كيفية الرابطة وتتمتها فالمعنى
الرابطى ماخوذ مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات وفيه بحث
اذ هى اى الجهة فى القضية مذكورة بلفظ دال على معنى فى
نفسه كالامكان هناك وملتفت اليها فكيف لا يكون ملحوظ
بالذات ولا يلزم من كونها دالة على كيفية الرابطة ان يكون
غير ملحوظ بالذات فان لفظ كيفية الرابطة دال عليها وملحوظ
بالذات قطعا وكذا لفظ الرابطة دال عليها وهو ملحوظ بالذات
اذ لو لم يكن لازما فى نفس الامر جاز انفكاكه عنه فيلزم
البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ فاذا لم
يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنهما فكان
ممكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان
انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم

لازما مع وضوح ذلك تصدى لبعض الناظرين لمنع قوله لو لم
يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتأتى ذلك لو كان اللزوم
موجودا فى نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا تقدير انفكاك
اللزوم لا يكون اللازم لازما غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان
معنى اللازم هو ما قام به اللزوم كما ذهب اليه ائمة الاصول
والعربية فانهم كما جعلوا مفهوم المشتقات وجعلوا مبدأ المشتقات
قائما بكل منها كالمتحرك والاسود والابيض ونظائرها جعلوا
ان ذلك لازم فى جميع المشتقات وليس كذلك لقيام
البرهان على امتناع قيام مبدأ الاشتقاق ببعض المشتقات
على ما سلف فلم لا يجوز ان يكون اللازم من قبيل هذا البعض
وما كان اللزوم قائما به اصلا فلا يلزم من انفكاك اللزوم
ان لا يكون اللازم لازما لان صدق اللازم لا يوجب قيام
اللزوم واذا عرفت ذلك ظهر لك ان منع الناظر لا
يندفع بما دفعه اصلا فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية قيل تلك اللزومات موجودة فى نفس
الامر بوجود ما ينتزع منه وليست موجودة فيها بصور
متغايرة والوجود الذى هو مقتضى صدق القضية الموجبة
اعم من الثانى والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى
صدقها وجود موضوعها فى الخارج اعم من ان يكون القصورات
بحسبه بوجود الجسم اولا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود
كله فان هذا الجزء قد يكون موضوع القضية الموجبة الصادقة
كما اذا كان احد قسمى المتصل حارا والآخر باردا فيصدق
الايجاب الخارجى عليه والمعلوم من البين ان اجزاء المتصل
ليس متعددة منفرزة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس موجودا
منفردا عن الكل بل هى لنحو موجودة بوجوده وان كانت القضية

ذهنية انما يقتضي صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء
وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا
من الوجود كصدق الحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل
وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود
الخاص به والحكم على العرض بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به
كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات
الوجود وبهذا ظهر ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل
والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم
شيء لشيء آخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي
الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده
بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد طرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم
فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن
ان ينتزع منه الانقطاع فان الانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع
لازم لوجوده وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا
الطرفين ومن هذا القبيل لزوم [illegible] وهكذا فيكفي في صدقه هذا
النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه
اللزوم للملزوم فان مرجعه ان الملزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو
بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وبهذا فيكفي في صدقه هذا النحو
من الوجود اعني صحة انتزاعه عن موجود كما ان القضية الممكنة
يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع بهذا يمكن ان يمنع كون
قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع
وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك وهو سالبة في
المعنى وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله تلك اللزومات
موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه انها من اجزاء

التحليل

التحليلية ممنوع اذ لزوم اللزوم للشيء نسبة بينهما فكيف
يتصور ان يكون جزءا لاحد طرفيها وهل هذا الا كما يقال لزوم
الحركة للفلك جزء احدهما وفساد ذلك اجلى من ان يخفى
وان اراد انها صفات لما ينتزع هي منه والصفات موجودة
في نفس الامر بوجود الموضوع فكلا المقدمتين ممنوع اما الاول فلان
اللزوم صفة اللازم ولزوم صفة اللازم ولزوم الملزوم صفة
لصفته وهكذا وصفة صفة الشيء لا يلزم ان يكون صفة له
فان السرعة صفة للحركة والحركة صفة للجسم وليست السرعة صفة
له واما الثانية فلانه لو كان وجود الموصوف وجود صفاته لزم ان
يكون الصفات السلبية والاضافية والاعتبارية للموجود الخارجي
موجودا في الخارج ويصدق الاحكام الخارجية عليها هف
لان موجودية الشيء بوجود شيء آخر غير معقول على ما سبق بيانه
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى لزوم الانقطاع للجسم ما ذكره بل
معناه باعتبار ... وهو ان الانقطاع لازم للجسم في الخارج
فلا حجر في ذلك لان انقطاع الجسم انتفاء امتداده وانتفاء
الشيء قد يكون في الخارج وكذلك يصدق السالبة الخارجية واما
ثالثا فلان هذا الاشكال لا يختص باللزوم حتى يندفع بالتزام
ان قولك اللزوم لازم سالبة بل يجري فيما لا يستقيم التزام
ذلك فيه كالوجوب وغيره فهذا الجواب تخييل خال عن التحصيل
غير صالح للتعويل والصواب في الجواب ان يمنع لزوم
التسلسل بناء على ان صدق حمل المشتق لا يستلزم ثبوت
مبدأ الاشتقاق فلا يلزم صدق اللازم على شيء
ان يقوم به لزوم فلا يلزم تحقق لازم واحد في نفس الامر
فضلا عن تحقق لزومات غير متناهية وكذا الحال في نظائره
فلا يلزم من صدق الواجب تحقق الوجوب ولا من صدق

الممكن تحقق الامكان في نفس الامر الى غير ذلك وكان
الانسب قيل هذا بناء على توجيه وهو انه جواب عن الاستدلال
على وجود الامكان في الخارج والظ ان المص فقد تحقيق الاتصاف
بالامكان بحسب العقل وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات
التي تعرض مما شيا في العقل وهي المعقولات الثانية
مع سلامة اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق احكام
الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره وفيه بحث لان المص
بين ان الجهات من المعقولات الثانية بقوله وكذا الجهات
فحمل كلامه على ذلك يكون تكرارا والظ ان المقصود انه يبين ان
صدق الحكم بمطابقته في الخارج او نفس الامر والحكم على الممكن
بعروض الامكان له ليس مطابقا لشيء منهما اذ الامكان لا
يعرض الممكن في الخارج لانتفائه فيه ولا في نفس الامر الذهني لانه
وان كان موجودا في الذهن لكنه ليس عارضا للممكن هناك
كما حقق في موضعه فلو اعتبر في هذا الحكم مطابقته لما في
نفس الامر كما في سائر الاحكام كان كاذبا فاشار الى وجه صحة
هذا الحكم ههنا وقال يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
لان الامكان امر عقلي يعرض للممكن في الاعتبار العقلي وذلك
على قياس ما علمناك في الوجود فانك ان قصدت بقولك
الامكان عارضا للممكن انه عارض له في الواقع كان كاذبا
وان قصدت انه عارض له في العقل اي الاعتبار العقلي
كان صادقا   وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا
قيل قد اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء
انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة
المتن وذلك ان تمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى
الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف

لا وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب الفطرة
وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة
وفيه بحث اذ ما اشتهر بينهم هو ان خفاء التصديق يكون لخفاء
تصور اطرافه كما ذكره المص والشارح هناك واما حصر خفائه
في ذلك فلم يشتهر بينهم اصلا بل صرحوا بخلافه حيث قالوا ان
المتناهي في البلادة قد لا يصدق ببعض الاوليات واشعار
كلام المص بالحصر المذكور ممنوع وكلام الشارح صريح في عدم الحصر حيث
قال ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه
استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا بتعقل حدود
تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع قيل لا يخفى
ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء
ليس بديهيا وليس ذلك من حيثية تصور الاطراف في
شيء بل ربما انما كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الوجود
اليه بديهيا في اصل كلامه ان الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة
الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بديهي ولا يلزم منه بداهة
الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام تختلف
باختلاف العنوانات بل نقول يظهر بادنى الالتفات ان فيما
ذكره اعترافا ببداهة هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور
موضوعه بوجه الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج
الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا فان مثلا نقول
الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه
لخفاء تصوره من حيث انه يعدم بسبب الانفصال الاتصال
لا بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر المفردة فاذا تصور من هذه
الحيثية وتصور التأليف من الهيولى والصورة ونسب اليه
جزم العقل بانه يتألف منهما من غير استعانة في هذا الحكم

بمعنى خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب النظرية وفيه
بحث لان القوم ذكروا ان الممكن ما لا يقتضي الوجود والعدم
مثلا كما ذكره الشارح وفسروا اي معناه ان ما لا يكون الوجود والعدم
اولى به بذاته داخل فيه والحكم باحتياج كل من طرفيه الى مرجح
ليس ضروريا ثم بينوا ان ما لا يكون احد طرفي الوجود والعدم
اولى به بذاته ليس ممكنا بل هو واجب او ممتنع فتلخص من
هذا ان الممكن ما لا يقتضي الوجود والعدم ولا يكون احدهما
اولى به بذاته والحكم باحتياج كل واحد من وجوده وعدمه
الى مرجح ضروري فهذا الحكم على الممكن قبل التلخيص والتحرير
ليس ضروريا وبعد ذلك ضروري وهذا مراد المص ما حسبه
من ان الممكن اذا اخذ بعنوان آخر كان هذا الحكم ضروريا
يتوجه عليه ما ذكره   الثاني ان التاثير اما حال وجوده
الخ تقرير الشبهة على وجه يكون مناسبا للجواب المذكور
في الكتاب ان يقال التاثير اما ان يكون بشرط وجود
الاثر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون بشرط عدمه فيلزم
الجمع بين النقيضين والجواب المناسب للتقرير الذي
ذكره ان نختار ان تاثير المؤثر في حال الوجود الحاصل
بذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل بذلك التحصيل
ولا استحالة فيه   لو وقع الشك في كونه انسانا لا يلزم
من كون انسانيته للانسان بتاثير المؤثر ان يقع الشك في
كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر لجواز ان
يكون انسانيته للانسان معلوما بالبديهة دون الاستناد
الى المؤثر ومن لا يلزم من الشك في وجود المؤثر الشك فيما
كما لا يخفى قيل يندفع ذلك بما تقرر عندهم ان اليقين
بذي السبب لا يحصل الا من السبب وفيه بحث اذ لا

يخفى على الواقف بمقالتهم بهذه انهم ذهبوا الى ان اليقين
الدائم بذي السبب اذا لم يمكن بديهيا لا يكون داخلا في
تلك القاعدة سيما لا يحصل الا من السبب الا يرى ان اليقين
بالمحسوسات قد يحصل بالاحساس وما كان انسانيته
للانسان بديهيا لا يكون داخلا في تلك القاعدة قوله
فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا غير مسلم اذ غاية
ما لزم من كون المعدوم مسلوبا عن نفسه ان يصدق قولنا
ليس المعدوم انسانا لا ان يصدق ليس الانسان
انسانا وقد فصلنا ذلك في اوائل الكتاب حيث حكم
الشارح بان سلب السواد عن نفسه تناقض قيل اذا لم
يكن الانسان موجودا لم يصدق الانسان انسانا اذ صدق
الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيصدق السالبة وهو
ليس الانسان انسانا وهو من اجلى البديهيات وفيه
بحث لان الانسان اذا لم يكن موجودا كان في نفسه معدوما
ولا شيئا ولا يكون في نفسه انسانا اذ لا تمايز في المعدومات
حتى يكون بعضها حال العدم انسانا وبعض اخر ليس كذلك
فلما كان في نفسه معدوما ولا شيئا صدق سلب الامور الثبوتية
عن المعدوم واللاشيء ولما لم يكن في نفسه انسانا لم يتناول الانسان
له ولم يصدق سلب الامور الثبوتية عن الانسان بل على
اعتبار الموضوع فمنشأ الاشتباه توهم شمول الانسان
للانسان المعدوم وحسبان صحة جعله عنوانا له
ومعنى تاثيرها فيها ان يجعلها قيل هكذا وجعله الشارح والظ
ان مقصود المص ان الجعل متعلق اولا بنفس الماهية
لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه
كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق

ذلك انه فرق بين جعل الشئ شيئا وبين جعل الشئ والمهية
ليست بمجعولة اما بمجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها بايع للجاعل
وان صح ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود
او متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف فكان الاثر الاولي
عنده هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله شيئا بل جعله في نفسه
ولا اتصافات لاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاول عندهم
هو المهية لا بمعنى جعلها اياها وغيرها بل جعلها في نفسها وصحة
انتزاع الاتصاف مطلقا مترتبة عليه وتوهم العقل يحكم بان
جعلها موجودا لا يدل على ان ليس المهية بنفسها اثر الفاعل
كان العقل يحكم بانه جعلها متصفا بالوجود او متصفة بذلك
الاتصاف ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا
له وتوهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فيه الكلام كما
سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها اياها لا على
نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى
على من له بصيرة وان شئ زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى
عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني
باضافة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة
لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا
وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا
اليه وقد يكون ابداعيا اعني لا ايجاد عن الليس المطلق
ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس
عن شوائب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشئ
فقط فهذا وهو التاثير الحقيقي في الشئ ولاول في الحقيقة
تاثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره
فاثره بالذات هو ذلك الاتصاف ولما كان المتعارف هو

التاثير

التاثير الاول وكان في تصور هذا التاثير نوع غموض لم يفهم
الكثرون وقصروا التاثير على المعنى ولم يعلموا ان ما يفيد
الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيده
شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة للمحققين غير
كلفة وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان اتصاف المهية بالوجود
اثر الفاعل لان اثره واقع من نفس الامر ويمتنع من فرع الاتصاف
المذكور فيها لان نسبته بين المهية والوجود وتحقق النسبة
في نفس الامر انما يكون بعد تحقق المنتسبين واما ثانيا
فلان الموجود الذهني ليس مادة للوجود الخارجي والوجود
الخارجي ليس واردا عليه حتى اذا وجد الموجود الذهني
في الخارج كان ذلك من قبيل اضافة الاثر على القابل
كيف واضافة الاثر على الفاعل توجب تبدل القابل من
حال الى حال اخرى والموجود الذهني اذا وجد في الخارج
لم يتغير عما كان عليه بذلك وكذا الحال في عكس ذلك واصل لو
كان كذلك لم يكن ايجاد الباري تعالى لشئ من الممكنات ابداعا
لانه عالم بجميعها فيكون من قبيل جعل الموجود الذهني
موجودا خارجيا واما ثالثا فلان نفي التاثير الحقيقي
عن القسم الاول غير سديد لانه يشتمل على جميع ما في القسم
الثاني من زيادة فان ايجاد الصور والاعراض عين ابداع
الاشياء وجعلها صفة للقابل زيادة لا يوجد مثلها في القسم
الثاني فكيف لا يكون هناك تاثير حقيقي وتحصر اثره في الاتصاف
كما حسبه هذا واعلم ان الموجود لا يحصل في ذات
الوجود في المهية بما غير مرة من ان ليس للوجود فرد عارض
للمهية اصلا فتاثيره لا يكون في الوجود قطعا بخلاف السواد
فانه تحصل فرد من السواد في سطح الجسم بل الموجد يحصل

المهية التي هي الموجود ومن ثم تجد بعض اقاويل الحكماء دالا
على ان التاثير في المهية وبعضا آخر دالا على ان التاثير في الموجود
كما قال بهمنيار في النهايات كتاب التحصيل تاثير المؤثر في حقيقة
الوجود واعني الموجود ثم كما اعتبر واعن الموجود بالوجود كما
داهيهم فانه قال بهمنيار ونحن متى قلنا الوجود نعني به الموجود
حسب بعض المتاخرين ان هناك مذهبين احدهما ان التاثير في
المهية ونسب ذلك الى الرواقيين والثاني ان التاثير في الوجود
ونسب الى المشائين فان قلت لما كانت المهية والموجود امرا
واحدا هو اثر للفاعل فلما صح ان يقال السواد موجود من الفاعل
ولا يصح ان يقال السواد سواد منه قلت ذلك بملاحظة الحكم وبحث
الموضوع هناك بانه سواد وبمعنى هذه المرتبة نفس سواد
ولا يمكن ان يصير سوادا ولا ان يجعله جاعل سوادا في هذه المرتبة
فلم ينسب سواديته حال كونه موضوعا في هذه المرتبة الى امر آخر
ولو عكس الامر وصح بانه موجود ويصح ان يقال بعض الموجود
سواد من الفاعل ولا يصح ان يقال موجود منه
بالكل المشمش قيل قد علمت انه لا يلزم من عدم جعل المشمش
مشمشا عدم جعل المشمش قال الله تعالى وجعل الظلمات
والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعله نفى الجعل
الاول وغرضه الجعل الثاني بلازمه لا انه لم يفرق بين الجعلين
فتامل ثم لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره الشارح
قيل هذا فالحاصل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن
مشمشا فمراده انه لم يتعلق الجعل به بالذات لكونه هو مستغنيا
عن تاثير جديد اي بعد وجوده ومن يقول في ان اثر الفاعل
هو المهية بعينها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير
الجديد اي يقيد التاثير في المهية وان كان مجعولا على انها لازم

لا هو المجعول اولا وبالذات وفيه بحث اذ لا يلزم من سلب
المشمش عن المعدوم جعل المشمش مشمشا فان المشمش غير صالح
لان يصير مشمشا فكيف يجعله الجاعل مشمشا وغاية ما لزم منه (المعدوم)
جعل الموجود او مشمشا ولا محذور في صدق ذلك فالمراد بقول
الشيخ الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا ما هو المتبادر منه ولا احتياج
الى ارتكاب التعسف الذي التزم في توجيهه ولا الى ما نسبه
من يقول اثر الفاعل هو المهية بعينها ان المؤثر يفيد البقاء
قيل فيه ان ظاهره اختيار الشق الثاني فان البقاء امر متجدد
ولم يتعرض لدفع المحذور في هذا الشق الذي هو عدم كون
التاثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل
وتقرير الجواب على الوجه الظاهر ان نختار الشق الاول ويقال
انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر
المتعلق بأثر مستمر فالفاعل مفيد في الزمان الثاني نفس
الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل الذي كان حاصلا
فكما ان الاثر واحد كذا التحصيل اذ المعنى منه هو لامتناع
لاغير او نختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التاثير في
الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك التجدد هو بقاء ذلك الشخص
الشيء بعينه اذ ح يكون التاثير في الباقي بل لا معنى للتاثير
في الباقي الا ذلك وفيه بحث لان اختيار الشق الاول
انما يستقيم لو كان التحصيل امرا واحدا اندرجيا واقعا بعضه
منه في الزمان الاول وبعض آخر في الزمان الثاني اذ ح يصح
ان للفاعل تحصيلا في الزمان الثاني كما ان له تحصيلا في الزمان
الاول وهما تحصيل واحد في نفس الامر لكن السؤال في التحصيل
الدفعي ولا يتمشى فيه ذلك اذ التحصيل الدفعي مع الحصول المترتب
عليه واقع بتمامه في الدفعة الاولى وصار مفروغا عنه ولم يبق للفاعل

عمل فيها ولا معنى لافادة الامر الحاصل فى الزمان الاول فى الزمان
الثانى لحصول وتحصيل سابقين على الزمان الثانى حيث لا
يكون للمفيد حل فى ذلك الامر ولا تاثير فيه فى هذا الزمان
اللهم الا ان يراد ان الفاعل افاد وجوده فى الزمان الاول
واستمر ذلك الى الزمان الثانى مع انه لا يظهر الاحتياج الى
الفاعل فى الزمان الثانى على ما هو المطلوب بعين اختيار الشق
الثانى ليتم الكلام وتحصل المرام ولنا توضيحا لهذا المقام
قيل قد اورد بعض القوم ههنا سوالا تقريره ان الذى
ثلث هو ان الممكن فى حال البقاء يفتقر الى العلة المرجحة
لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة
في زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت
قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول
بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان تعطيه قوة يبقى
بها واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود
المعلول بها فلو كانت مقرونة فى الحال فما لم يوجد الا فى زمان
الحال فاتصافها بالمؤثرية اما فى حال وجودها او فى حال عدمها
والثانى بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه فى الموجود
بديهة وعلى الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه
او لا فيها وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثانى يلزم اجتماع
وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان عبارة عن وجود
المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين
الاول فلم يجز ان يكون الشئ موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه
واما حديث اعطاء القوة فى تقويم فاسد لان تلك القوة
امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام فى بقائها مع انتفاء المرجح
كالكلام فى اصل المهية اقول للسائل ان يقول لا نم ان لا معنى

لايجاب ما ذكرتم بل هو كون موجود الشئ مستتبعا لوجود
آخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول سلمناه لكن قوله
فلو كانت مؤثرة فى الحال فيما لا يوجد الا فى زمان الحال غلط
لان الكلام فى بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه
تاثير الشئ فيما لا يوجد الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده
وانقضائه معا وح نختار ان اتصافها بالمؤثرية حال عدمها
قوله والثانى بط لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه فى
الوجود بديهة قلنا الكلام فى انه لم لا يجوز ان يكون للمعلول
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة
تاثير الموجود الذى عدم حال عدمه فى بقاء الموجود اول المسئلة
وعين النزاع ودعوى البديهة فيه دعوى البداهة فى محل النزاع
على انه ح يلغو المقدمات والترديدات او نختار ان اتصافها
حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول قلنا بل حال
وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشئ بعد انقضائه
موجبا لوجود المعلول بل كونه فى حال وجوده موجبا لوجود
المعلول فى تلك الحالة وما بعدها اعنى حال انقضاء العلة
وقس على ذلك الكلام فى القوة التى ذكرت والحق ان مع
جواز استمرار المعلول حال بقاء الى علة كانت موجودة
وهى معدومة فى الحال على قياس مدخلية عدم المعد فى وجود
المعلول فلا يجرى مع هذا الدليل بل الذى ينفع ان تحقق
ان التاثير سواء كان فى الموجود الحادث او المستمر فهو
تاثير فى نفس الوجود لا فى قيد الحدوث والاستمرار فان
الحادث انما يستفيده العلة الوجود من حيث هو وجود الى
من حيث هو وجوده بعد ما لم يكن ولهذا لم يصح ان نقول
ان شيئا جعل وجود الشئ بحيث لا يكون الا بعد العدم

فهذا غير مقدور علته بل لبعض ما هو مقدور واجب ضرورة
ان لا يكون بعد عدم ولبعضهم واجب ضرورة ان يكون
بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك المهية مستفاد
من العلة واما وضعه وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون
عن علة فصل ذلك في الهيات الشفا اقول تحقيقه ان
التاثير ان هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم
له فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس
الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك
نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الوجود من غير
تفصيل بين الحادث والمستمر على التقدير من التاثير
في نفس الوجود ودون الوصف كما فصل فاللازم عليهما استناد
الوجود الى المعدوم وهو ما ينقبض عنه صريح العقل وفيه بحث
من وجوه منها ان منع كون معنى الايجاب وجود المعلول غير
وارد عليه اذ لم يدع ذلك بل فان معنى الايجاب وجود المعلول
بالعلة ومرجع ذلك الى صدوره عنها ومنها انا لا نم ان كلام
المورد في بقاء المعلول بعد انقضاء علته بل كلام في وجود
المعلول بعلة موجودة قبل وجوده كما يدل عليه قوله بجواز ان
يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك ويلزم
ذلك تاثير الشيء فيما يوجد بعد انقضائه لا فيما يوجد حال
وجوده وعدمه معا كما حسبه فلا يرد عليه الايراد الذي هو
مبنى ذلك وهو اختيار انتفاء العلة بالمؤثرية حال
وجودها ومنها ان دعوى البداهة ليس في اول المسئلة
وعين النزاع كما حسبه وذلك لان النزاع في جواز وجود
المعلول بعد سابقه علته وقد قسمه المجيب الى قسمين وادعى
البداهة في القسم الثاني فكيف يكون دعوى البداهة في

اول

اول المسئلة وعين النزاع ومنها ان قوله التاثير انما هو بالذات
في نفس الوجود والوصف فلا يحتاج الى سبب جديد في
حيز المنع اذ لا منافاة بين ذلك وبين كون سبب اللازم
جديدا الا بد لنفي ذلك من دليل يعني انما قيدنا
في قبل اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على
ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر لا دخل
له في هذا الحكم اصلا ذاته استنادا القديم الممكن الى المؤثر
هو الذي استند الى ذلك الاصل والتقييد بالموجب
لامر اخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف
على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط ولا يمكن استناده
الى المختار وقال بعض الفضلاء اتفق الكل على ان القديم
لا يستند الى المختار محتجا بما ذكره في الشرح ثم ان الحكماء منهم
اسنده الى الصانع مع اعتقادهم بان العالم قديم والصانع
مختار فيتوهم التناقض بين كلامهم ودفع بان معنى
المختار الذي اتفقوا على نفي قدم اثره صحة الفعل والترك
وليس معنى الاختيار الذي ادعوا على نفي قدم اثره صحة الفعل
الترك البتة الحكماء الباري تع هذا المعنى ولا يستلزم بل
معناه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فانه ليس ذلك
المعنى ولا يستلزم ماله اما الاول فظ واما الثاني فان مشيته
الفعل ربما يكون لازما للمختار ويستحيل الانفكاك بينهما كلزوم
مشية العالم للباري عندهم واقول القوم وان فرقوا
بين معنى الاختيار وجوزوا استنادا القديم الى المختار
باحد المعنيين دون الاخر الا ان دليلهم على امتناع الاستناد
الى المختار باحد المعنيين المذكورين يدل بعينه على امتناع الاستناد
الى المختار بالمعنى الاخر ايضا لان القصد الى ايجاد الموجود

١٢٧

قصدا الى تحصيل الحاصل سواء كان القصد الى ذلك لا يجادا امرا
لازما اولا وخصوصية كون مشيئة الفعل لازمة لا يدفع كون القصد
قصدا الى تحصيل الحاصل ولا يفرق بان القصد الى ايجاد الموجود
قصدا الى ايجاد الموجود بهذا الايجاد في صورة المشية اللازمة
دون القصد الى ايجاد الموجود في القصد بمعنى صحة الفعل
والترك اذ البديهة لا يفرق بينهما في ان كلا منهما قصد الى تحصيل
الحاصل بحسب بادي الراي دون التحقيق بناء على انه قصد
الى ايجاد الموجود بذلك الايجاد وفيه بحث لانا نمنع ان الدليل
المذكور يدل بعينه على امتناع استناد القديم الى المختار بالمعنى
الآخر لان المختار بالمعنى الآخر لما لم يلزم القصد الى ايجاد القديم
لم يلزم ان يكون القديم حاصلا اذ الغرض ان حصول القديم بارادته
وقصده وان لم يلزم ان يكون القديم حاصلا معه لم يلزم ان
يكون قصده الى ايجاد الحاصل ولم يجز الدليل فيه فان قلت القديم
حاصل في جميع الازمنة في الاوقات قصد ايجاده يكون قصدا
الى تحصيل الحاصل قلت المختار الذي لا يلزمه القصد يستحيل ان
يكون علة للقديم والا لزم جواز انعدام القديم في نفس الامر
بجواز زوال القصد لكن يمتنع انعدامه لان ما ثبت قدمه يمتنع
عدمه كما بين وسيصرح المصنف به فاستحال ان يكون المختار المذكور
علة للقديم وفرض ذلك المحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو
انفكاك القديم عن المختار المذكور فتامل ثم قال قيل انهم قالوا
الحركة الفلكية مع كونها امرا سخصيا ارادية معللة بالغرض وقد
نقد اسند القديم الى المختار بمعنى صحة الفعل وتركه لان المختار
المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ ذاته من حيث مع قطع النظر
عن تلك الاغراض يكون نسبته الى طرفي الفعل والترك على السوية
كما الغرض يرجح الفعل وكذا تعلق ارادته بالفعل وعدمه متساويا

المشية الى ذواته لا لاراده من حيث مع قطع النظر عن الغرض والغرض
يرجح التعلق فيلزم من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين
بالنظر الى صحة حصول الغرض من حيث انه غرض وعدم حصول
من اقول امكان حصول الغرض وعدم حصول من تلك الحيثية بالنظر
الى ذوات الغرض لا يستلزم امكانهما بالنظر الى ذات المختار
بمعنى عدم امتناعهما بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون
الغرض غرضا ممتنعا بالنظر اليها فيكون الفعل التابع لهذا الغرض
واجبا لازما لذات المختار بحيث يستحيل تخلفه عنها كاستحالة
تخلف الاراده المتعلقة بهذا الفعل لذلك الغرض فظهر بما ذكرنا
ان ثبوت الاراده للفلك بمعنى الحالة الملائمة التي هي المستند عنه
لكون فعل المختار معللا بالغرض وكون تعلقها بالفعل موقوفا
على الغرض لا يستدعي كون الارادة بمعنى صحة الفعل والترك
دون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما قالوا مثله
في الباري تع وان فرقوا بينهما بان ارادة الله تع بالعالم
بالنظام الاحسن وانها ليست معللة بالغرض وان ارادة الفلك
هي الحالة الملائمة التابعة للغرض ورح لا يلزم من استناد الحركة
القديمة الى ارادة الفلك استناد القديم الى المختار بمعنى
صحة الفعل والترك حتى يخالف تلك القاعدة وما سيصرح به
من ارادة الفلك حركة ارادية يقتضي ان يكون للمريد غرض
من التحرك لا يقتضي ان يكون بهذه الارادة وان لم يشاء لم على انه
بمعنى صحة الفعل والترك دون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل بناء على انه لا يقتضي الغرض بخلاف الاول لان عدم
اقتضاء العام لشيء لا ينافي ان يكون ما يقتضيه فردا منه
ويعضد ما ذكره بهذا الفاعل ما بيناه آنفا من ان المختار الذي
يصح منه الفعل والترك لا يلزم قصد الارادة ويمتنع ان يكون علة

للقديم فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح
فيه بحث لان الذاتية وان كانت لازمة للانتقال لكن لا يجب
ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون
منكر اللزوم بينهما الا يرى ان الحنابلة القائلين بالجهة ينفون
الحدوث اللازم لها ولذلك لا يكفرون قيل عدم تكفيرهم لانهم
ينفون عنه تع خواص الاجسام ولوازمها يتسترون ويتحرزون
بالبلكفة فلا يبقى من الجسم الا الاسم لانهم ينفون الحدوث اذ
لو صرحوا بانه جسم قديم متصف بخواص الاجسام كالاجسام الفلكية
عند الفلاسفة لكفرناهم ثم لا يذهب عليك ان النصارى اثبتوا
خواص الذات للاقانيم ونفوا اسم الذات عنها فحالهم
عكس حال الحنابلة اذ يثبتون اسم الجسم وينفون عنه خواصه
فلذلك كفرنا النصارى ولم نكفرهم وفيه بحث لان قوله فلا
يبقى من الجسم الا الاسم غير تام اذ بعضهم ذهبوا الى انه شيخ
اشمط وبعض آخر الى انه شاب جعد قطط فكيف لا يبقى
عندهم من الجسم الا الاسم   وادعى ان صفاته ليست زائدة
اقول بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء على قسمين احدهما
ما يكون قائما به غير محمول عليه مواطاة كالكتابة بالقياس الى زيد
والثاني ما يكون محمولا عليه مواطاة ولا يكون ذاتيا له كالكاتب
بالقياس اليه وان هذا القسم من الصفات لما كانت محمولة
على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها ومتحدة معها من وجه
وان كانت مغايرة لها من وجه آخر اذ صحة الحمل كما مرت الا
شارة اليه يقتضي ذلك وحرر قيل صحة الحمل الايجابي في
القضايا الخارجية يقتضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما
في الذهن اعلم ان من ذهب الى ان صفاته تع ليست زائدة
على ذاته المقدسة قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم

الاول من الصفات عنه تع فانه عين العالم مثلا لا بان العلم
صفة قائمة به تع كما ان زيدا عين العالم بعمرو بان علمه بعمرو
صفة قائمة به بل بان علمه تع نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم
بذاته بان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك تفصيل ما فصله
يقتضي ان لا يكون صفات غيره ما هو من القسم الثاني الكم
عين الذات فان العالم مطلقا متحد مع ما صدق عليه وكون
الوجود عين الذات في جميع الماهيات بناء على ما نقلنا عن
بهمنيار آنفا من ان المراد بالوجود الموجود وفيه بحث لان
بطلان المقتضي ح ولا يجري في ان لزيد العالم بعمرو صفتين
صفة متحدة معه وهو العالم وصفة قائمة به وهو العلم بعمرو
وكذا لا يجري في ان الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات ومتحدة
معها بوجه كيف لا وهو محمول عليه مواطاة   واثبت الثنوية
من المجوس قديمين النور والظلمة كانهم ارادوا بالنور المجرد
وبالظلمة الجسم قوله اما المدة ح ان ارادوا بسبق المدة
على الحادث ان المدة اي الزمان امر موجود قبل وجود
الحادث كما هو الظاهر من العبارة لم يكن هذه الدعوى مبيناً
ويحتاج الى بيان وان ارادوا به ان قبل الحادث ما يتقدم
عليه بتقدم لا يجامع هذا التقدم المتقدم مع المتأخر كما هو
الظاهر من مقالتهم فانهم وجدوا هذه التقدم وسموها بالتقدم
الزماني فالدعوى مبين مستغن عن البيان فان وجود الباري
تع وعدم الحادث متقدمان عليه بهذا التقدم والظاهر ان مرادهم
هذا   لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية ح قد اورد
ان هذا انما يدل على ان اعدام بعض الحوادث الذي يقبل
الفناء لا يكون معروضا بالذات للقبلية ولا يدل على ان
اعدام جميع الحوادث كذلك اذ من جملتها ما لا يقبل الفناء

عندهم كالنفوس الناطقة فلا يكون ثمها اعدام متاخرة واجيب
بان البديهة لا يفرق بين عدم وعدم في كونها معروضا بالذات
للقبلية وعدمه فاذا ثبت في بعضه عدم كونه معروضا بالذات
للقبلية يثبت في الكل نفي تلك المعروضية بحكم تلك البديهية
فلا تتم انه لا يكون نفس العدم قال بعض الفضلاء ان العدم
الذي يستتبعه الحادث عين العدم اللاحق اذ لا تمايز ولا تعدد
بين الاعدام الا بحسب الوجود فاذا كان الوجود واحدا يكون العدم
واحدا وتكرر حصول المعدوم وعدمه لا يدل على التغاير بحسب
الذات والتغاير بحسب الاعتبار بسبب وقوعه في زمانين
لا يرفع المحال اللازم من كونه معروضا للقبلية اولا وبالذات
بل الجواب ان مهية الزمان تحتمل بل التحقيق في الجواب
ان الزمان بمعنى الامتداد امر مرتسم في الخيال من الآن السيال
الذي هو موجود في الخارج بسبب انعدام استقراره وارتسامه
على سبيل التدريج فاجزاؤه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام
الذي هو نحو من وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم من القطرة
النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في معنى عدم
الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير موجود
عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر
مرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا محال لان اجزاء الزمان زمان
ثم ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة
فلا يدل على دلالة اذ تلك الملازمة بينة فما يدريك لعلها لو وجدت
في الخارج كانت مجتمعة بل عندهم يذهب في وجود الاعراض الغير القارة
وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة وبعضهم اذ لو كنا
ندرك زمانا موجودا في الخارج وندرك اتصاله اختلاف نسبة المستقيم
الى ثقال مرتسمة ضيا شعاعية بين لا دراكه امر ممتد هو الزمان كما

انا ندرك قطرة في الخارج وندرك اختلاف نسبتها الى الايون
فترتسم في الحس المشترك خطا لكن ادراكنا لا ان الموجود في الخارج
وادراكنا الاختلاف نسبة ممنوعان والمستند لا شبهة فيه
لان ما ذكره انما يلزم اذا قيل فيه نظر لانه كما ان اتصاف
الموجودات الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف
الامور الاعتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض
الاجزاء على بعض على تقدير وجودها كما ذكره ان كان فرضا كاذبا
فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من
علة قطعا سواء كانت موجودة اولا وسواء تلك القبليات
موجودة اولا فان كانت العلة ذواتها وهي متفقة الماهية لزم
تساويها او مختلفة لزم المحذور الاخر والاول ان يقال سواء اتصافها
لبعض ذلك او مهية التوسط الذي رسمها لبعض تقدم
بعض منها في الارتسام على البعض كما ان القطرة النازلة
لبعض تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم فيها
على بعض فوق هذا الكلام آخر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار
الجسم ولا حقيقة له سوى مقدار الجسم كذلك الزمان مقدار
الحركة التي هي البعض والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد
والامتداد ولذاته مقتضى ان يصح فرض الاجزاء فيه هي التقدم
والتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار البعض مسبوق ببعض
ذلك البعض ولا معنى للتقدم والتاخر الاجزاء من ذلك لا
امتداد او وحدان مفروضا في فيه ما الكلام في انه لم اختص هذا الجزء
او الحد بالتقدم والآخر بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء
من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع ولا شبهة في ان هذه
الاجزاء لا يحصل بدون ذلك في اصل السؤال انه لم كان هذا هذا او هذا
تحقيق ما سمعتم تقولون في الجواب تصور عدم الاستقرار الذي

هو حقيقة الزمان مستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة
واما ما حقيقته غير عدم الاستقرار تقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متعقلا ومتأخرا بتصور عروضها له علي ما في شرح
الملخص للاشارات وقد اخذه من تلاه علي الوجه الذي ذكره الشارح
لانه لم يكن الجواب ما هو دابه ولم يفصله وفيه بحث اما اولا فلان
ما حكم به من ان اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعة
لا يلزم من علة غير ذات العلة الاعتبارية ليست في نفس الامر
فلا يكون اتصافهما بصفاتها واقعة فيها المخ وما لا يكون في
نفس الامر لا يحتاج الى العلة وعلى تقدير احتياجها الى علة
فلما عمم في علته بقوله سواء كانت موجودة اولا جاز ان يكون
علته معدومة ح جاز ان لا يكون لعلة المبنية ولا متفقها فان
كل واحد منهما فرع للمهية والمعدوم لامهية له فلا يلزم شي من
المحذورين واما ثانيا فلان بعد الاغماض عما في كلامه الفوقاني
لا يخ ان ارادوا ان القبلية والبعدية اجزاء الامتداد والغير
القار الذي هو الزمان فذلك غير مسلم فان القوم اتفقوا
على انهما من الاعراض العارضة وان ارادوا انهما عارضان له
فطلب سبب عروضهما باق على ما كان اذ لا محالة يكون ح بعض
ذلك الامتداد معروضا للقبلية وبعض آخر معروضا للبعدية
فللسائل ان يقول لم صار هذا معروضا للقبلية وذلك للبعدية
وليس هذا بمنزلة قولك لم هذا هذا وانما يكون كذلك لو كان
هذا في كلام السائل اشارة الى القبلية والى معروض القبلية
ومن البين انه ليس كذلك لظهور انه اشارة الى جزء صار
معروض القبلية وهذا الوجه في غاية السقوط قيل لو لم
يكن الامكان موجودا في الخارج لكن الامكان من الامور التي يكفي
لاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود

وغيره

وغيره لتم الاستدلال وفيه بحث اذ من البين ان كثيرا من الممكنات
معدوم الخارج فلم يكن الامكان من هذا القبيل ولم يجوزه عاقل
انه منه فلذلك لم يعتبره الشارح بخلاف امتناع الامكان في
الخارج لانه يحتاج الى بيان ومن الجائز ان لا يكون المستدل
واقفا على دليل امتناعه ويكون ذاهبا على وجوده فحكم الشارح
بان صحة دليله مبني على ذلك وثانيها ان المراد امكان
استعدادي قيل ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي
قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات
للامكان الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم نبهوا هذا
البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية الخارجية
وبالجملة الكيفيات الملموسة التي منها مقربة لها الى قبول الصورة
التي يتواردوا عليها محال اولا دليل عليه بل الظ ان الاستعداد امر
اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدم
اياه كيفا لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون
بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما يوخذ في الدليل
الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان
يقال متى حدث شي بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس في
جانب العدم فهو اذن من جانب المعلول والتغير في المعدوم
الصرف ح فلا بد من امر يكون حاملا للتغير وذلك ان القول
التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل ذاته وصفاته الحقيقية
بل ان يصير فاعلا بسبب انضمام او حادث اليه كوضع معين
يكون هو معه علة ما به الحادث من غير ان يسبقه مادة
مستعدة له وفيه بحث لان هذا القائل قد صرح ويصرح ايضا
بان الفرق بين العرض والعوض بالاعتبار وبان العرض هو حل

لا يبعض لا البياض وسيقول هذا وان كان مخالفا للاقاويل
المتاخرين حتى الشيخ في الشفا فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني
في المدخل الاوسط ولولا فضل المعلم الاول لحسب ترجيحه بتنبيل
استحق وعلى تحقيقه هذا يكون الكيفية الاستعداديه المستعد
لا الاستعداد ولا خفاء في تحققها في النطفه فانها مستعده
في الخارج لصورتها انسانا ولا في انها مقوته لها الى قبول
الصور التي تتوارد عليها ولا في انها مخالفه للكيفيه المزاجيه
وسائر الكيفيات الملموسة فكانه نسي بينهما ما حققه سابقا
ولا خفاء وجزم بانه لا دليل على وجود كيفيه في النطفه مغايره
للكيفيات الملموسة مقربة لها الى قبول الصور الواردت
عليها ثم لا يخفى عليك ان من يدعي وجود الاستعداد في الخارج
يجعله في هذا المطلب ذريعة الى وجود ما قام به وهو المستعد
ويحكم بانه مادة الحادث فلو يثبت وجود المستعد فيحصل
ما هو الغرض من وجود الاستعداد في هذا المطلب مع الاستغناء
عن بيان وجوده   بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون
كل سابق منها معدا للاحق ونحن نقول اذا ثبت انه لا بد في
وجود الحادث من حوادث متعاقبة يكون السابق منها
معدا للاحق فلا يخلو من ان يكون تلك الحوادث المتعاقبه
السابقه على وجود الحادث مادية كلا او بعض او يكون
جميعها مجردة عن المادة والاول مستلزم لمسبوقية الحادث
بالمادة وهو المط ههنا والثاني اما ان يكون لتلك المجردات
احوال متغيرة اولا والاول مستلزم للمط لان المراد بالمادة
ههنا اعم من الهيولى ومن المحل كالنفس المجرد للعلم ومن المتعلق
كالبدن للنفس فالمجرد الذي يكون محلا لاحوال مادة لها بهذا
المعنى لا عم وسابق على وجود الحادث والثاني ينافي المذهب

او المجردات التي لا تغير لاحوالها اذا تقتضي بعضها بعضا آخر
ولا يكون للغير مدخل فيها بل يكفي في كل لاحق ما سبق عليه من تلك
المجردات لزم اجتماعها معا ولا يصلح ان يكون علة للحادث
للزوم التعاقب في علل الحوادث   او الفاعل بالاختيار اقول
قد قيل اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين
محض تعلق الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما الممتنع هو الترجيح من دون
مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر
كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا
وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم منه التسلسل في تعلقات
الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها
من دون مرجح فتامل واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم
دفع لزوم الحوادث المستلزم يحصل بان يقال الذات موجب
لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين
فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث وفيه بحث
اما اولا فلان الذات لو كان موجبا لتعلق الارادة بوجود الحادث
لكان وجود الحادث عنها واجبا وعدم وجوده عنها ممتنعا لا
متناع زوالها بوجه الذات عنها لكن لا يجب ولا يمتنع على
الذات المذكورة شيء من وجود الحادث وعدمه عندهم
واما ثانيا فلان حاصل كلام ان صدور الحادث عن القديم لما
كان مستلزما للتسلسل في الحادث وهو قبيح عند المتكلمين اراد
دفع التسلسل المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار مرجح وجود
الحادث بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح آخر وهو جائز
وانما الممتنع هو الترجيح بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق الارادة
باحد الطرفين ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين بلا
مرجح وان كان تعلق الارادة بذلك لاقتضاء التعلق لزم

١٣٠

التسلسل في تعلقات الارادات ثم دفع تسلسل الحوادث بان
الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث
في وقت معين ويرد على هذا مثل ما اورد عليهم بان يقال اقتضاء
الذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه ان كان
لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان
لتعلق الارادة بذلك الاقتضاء لزم التسلسل في تعلقات الا
رادات هذا واعلم ان الارادة لا يكفي في ترجح احد المقدورين
على الآخر اذ تعلقها باحدهما دون الآخر لا بد له من علة والا
لزم ترجح احد المتساويين على الآخر وهو باطل ضرورة وانصافا
ولتلك العلة دخل ما في التخصيص قطعا وانما ممكن مستند
الى الواجب بالذات اقول من المحتمل ان يكون من جملة اسباب
وجود الممكن القديم عدم حادث ما فلما وجد هذا الحادث
بطلت علته وبطلانها ينعدم الممكن القديم لا محالة لا بد لنفي
هذا الاحتمال من دليل هذا ما اوردناه في حواشي الحاشية القديمة وزاد
صاحب القيل عليه بعد تغيير العبارة قوله من ذلك القديم
لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعله قديما آخر فلذا
يلزم استحالة هذا الحادث لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم
من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث انه مانع عنه وفيه بحث
اذ لا يلزم ان يكون فاعله قديما آخر لجواز ان يكون فاعل هذا
الحادث حادثا آخر ان هذه الزيادة مستغنى عنها لظهور ان
الشيء يمتنع ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده ما به يجاب
عن السؤال بما هو اعلم ان ما هو جواب عن السؤال بما هو يمتنع
ان يكون واجب الوجود بالذات اذ لا بد ان يكون الموجودية
الجواب المذكور علة بناء على ان العقل اذا اعتبره بذاته
ولم يعتبر معه غيره يجده عاريا عن الوجود لان الوجود لا يصلح

ان يكون نفس الجواب ولا داخلا فيه لما مر في اوائل الكتاب من
زيادة الوجود على الماهيات فيكون خارجا عنه وكل ما يكون كذلك
لا يكون ماخوذا بذاته واجب الوجود واذا وجد كان ذلك
لعلة لا محالة وما هو واجب الوجود بالذات فهو ماخوذ بذاته
واجب الوجود كما حققناه فلا يكون للواجب ماهية بهذا المعنى
ومن ثمة يسمعهم يقولون كل ذي ماهية معلول قيل ما مر في اوائل
الكتاب انما يدل على زيادة الموجود المطلق ولا يلزم منه ان
يكون كل ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده الخاص
فان الوجود الخاص عين الواجب والوجود المطلق زائد
عليه وفيه بحث اذ قد سبق ان الوجود بديهي وان الواجب
بالذات لا يحتاج في هذا المعنى الى علة فلما احتاج جواب ما هو
في هذا المعنى اليها لم يكن واجبا بالذات ولثبت الدعوى
بهذا ان الوجود لو كان له معنى آخر كان جواب ما هو فيه محتاجا
فيه الى علة كما لا يخفى اي الحاصل في القوة العاقلة
قبل المعقول اعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ لا ولى
يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف
الثاني وكان غرضه من التفسير هذا التخصيص ليترتب
عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون
جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد بهذا
التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة
وفيه بحث اذ ليس هذا تعريفا للماهية حتى تخصص بل
حكما من احكامها وتعريفها قول المصنف ما به يجاب عن السؤال
بما هو فان صلح الجزئي الحقيقي لان يقع جوابا عن السؤال
بما هو لم يصدق ان الماهية لا يكون الا كليا وان لم يصلح الجزئي
المذكور لذلك صدق اي الحاصل في القوة العاقلة فلا

يكون الا كليا قال بعض الفضلاء هذا مبني على ان لا يرتسم صور
الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام الماديات
فيها مستلزم انقسامها وان الجزئيات المجردة لا طريق لنا
الى ادراكها بخصوصها بطريق الانطباع بل نعلمها علما انطباعيا
بمفهومات كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشياء
ليست جسمانية كجزئيات الامور العامة فجزئياتها لا تدرك الا
بالعقل وصورها لا ترتسم الا في القوة العاقلة وما قيل من ان
الصور العقلية كلية ليس معناه الا ان الصورة المنتزعة
من الجزئيات الجسمانية الحاصلة في العقل كلية لامتناع
حصول صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها
بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكرنا وفيه بحث
اذ لا من العام قد تخصص عندنا بالاضافة الى الجزئيات
الحقيقية كوجود زيد فيها لان مثلا والاضافة الى الجزئي
لا يوجب الجزئية وبالجملة لا نم ان شيئا من المجردات لنا
بوجه جزئي وعدم ادراكنا للمجرد الجزئي الحقيقي على وجه يكون
بصورة ما نعلم من فرض الغير فيه وجداني لا خفاء فيه والنص التي
ادعاها غير مسموع بل نقيضه ما ادعى الضرورة فيه اولى بان يكون
ضروريا حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات
فان قلت مغايرة الشيء لعوارضه ظ فاي فائدة في افادتها
والاستدلال او التنبيه عليها قلت انما يكون المغايرة ظ اذا
اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوجود والوحدة
والامكان ونظائرها اما اذا اريد بها المحمولات العارضة كالموجود
والواحد والممكن فاتحادها مع الشيء المذكور ظ لانها محمولة
عليها بالمواطاة ومتحدة معه في نفس الامر ومغايرتها له بوجه آخر
يحتاج الى بيان او تنبيه والمراد بالعوارض ههنا هي المحمولات

كما يشعر به قوله والا لما صدق على ما ينافيها اي على ما ينافي
تلك العوارض الخ قيل هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان
الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في
التنبيه على ان الفرسية في ذاتها ليست الا فرسية فقط فهي
عدا انها مغايرة لها بحسب العقل واجاب عن ذلك بعض الفضلاء
بان الدليل المذكور استدلال على بعض المدعى ومثله شائع
او بان المدعى بديهي وما ذكره في صورة الاستدلال تنبيه
وربما ينبه على المدعى بالدليل الدال على ثبوت بعضه وقال الص
يرد على ذلك ان دخول شيء من تلك العوارض ونقيضها
لا ينافي اتصاف الماهية بما يقابله اذ غايته ان تتصف الشيء بمقابله
او بمقابل جزئه ولا استحالة فيه فان الوجود مقابل للمعدوم
مع انه متصف وفيه بحث لان هذا الترديد انما يتوجه على من اراد
بالعوارض مبادي المحمولات واما اذا اريد بها المحمولات
كما حققناه فلا ورود له كما لا يخفى فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها قيل لقائل ان يقول
ان الانسان الكلي ايضا له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة
مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك
الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية الحقيقة ماهية
ماهية الانسان فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءا
وفيه بحث اما اولا فلان السؤال لا يكاد يتوجه لان الدليل
المذكور انما يدل على زيادة ما فرضنا ماهية مقابل ما فرض ماهية
وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابلا له ليس بمحذور واما ثانيا
سلم ان وحدة المطلق ليس مقابلا للكثرة فاي محذور في
عدم دلالة هذا الدليل على زيادته حتى يتوجه السؤال واما ثالثا
فلانه قد اورد ان هذا الدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة

ثم قال ويندفع بان يقال كذا والمقتضا ومن هذه العبارة انا
لا ايراد المذكور على هذا الدليل يندفع بالقول المذكور لكن القول
المذكور دليل آخر براسه غير متعلق بالدليل المذكور فكيف
يندفع به قلل هذا الدليل يكون الماهية مع كل عارض اعلم
ان الماهية كالانسان من حيث هو انسان اى من غير ان يكون
معه امر زايد عليه لا يكون الا انسانا ثم بانضمام امر آخر اليه يصير
سودا او ابيض او واحدا او كثيرا الى غير ذلك ويلزم من ذلك
انه اذا سئل عنه بطرفى النقيض يصدق فى الجواب سلب
كل منهما قبل الحيثية لا بعدها بيان ذلك ان الحيثية التى كلا
منافيهما يدل على ان مدخولها ماخوذ فى نفسه بلا ضميمة اخرى فمعنى
الانسان من حيث هو انسان فى نفسه غير ماخوذ معه ما هو خارج
عنه والانسان وحده بلا امر خارج لا يصدق عليه اثبات الخارج
ولا سلبه لعرائه بهذه المرتبة عنهما فلا يصدق الانسان من حيث
هو موجود ولانه ما لم يتحد مفهوم الموجود معه فى نفس الامر وذلك
امر زايد على ذاته لا يصير موجودا ولا انه من حيث هو معدوم
لانه ما لم يتحد مفهوم المعدوم معه وهو ايضا امر زايد على ذاته
لا يصير معدوما فان هو من حيث هو لا يكون موجودا او لا معدوما
فلا يصدق السلب بعد الحيثية ولما لم يصدق انه من حيث
هو هو معدوم صدق نقيضه اعنى ليس من حيث هو معدوما
فيصدق السلب قبل الحيثية قال الشيخ فى المقالة الخامسة من
الهيات الشفا فان سئلنا السائل وقال الستم تجيبون و
تقولون انها ليست كذا وكذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها
انسانية بما هى انسانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هى انسانية
ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى انسانية كذا وقد
علم الفرق بينهما فى المنطق وقال قبل ذلك بل الواحدة صفة

تقرن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة
عليها فالفرسية بشرط ان يطابق حدها اشياء كثيرة يكون عامة
ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشارا اليها يكون خاصة فالفرسية
فى نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفى النقيض
هل الفرسية آ ام ليس كذلك لم يكن الجواب الا سلب اى شئ
كان هذا كلامه وتا بعده لما قررناه ظاهر فان قلت اذا لم يكن الماهية
من حيث هى موجودة ولا معدومة مثلا يلزم ارتفاع النقيضين
وهو محال قلت اذا لم يكن الماهية الخلو عن الوجود والعدم فى نفس
الامر ارتفاع للنقيضين لا الخلو عنهما بحسب اقتصار مرتبة فرضية
كما ان اجتماعهما فى نفس الامر اجتماع للنقيضين لا اجتماعهما اقتضاء
مرتبة فرضية وذلك لان للعقل ان يعتبر مرتبة تقتضى
اجتماعهما وتصف وصفا كان يقول ما يكون موجودا ومعدوما
معا يجتمع فيه الوجود والعدم وان يعتبر مرتبة يقتضى
ارتفاعهما وتصفه وصفا ويقول ما لا يكون موجودا ولا
معدوما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا
القبيل فانه لما اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور الخارجة
عنها فيقتضى هذه المرتبة ان يكون لا موجودة ولا معدومة
لا انما هذه الصيغة قد يكون لا ايجاب العدولى لا
يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل الصيغة
المذكورة فى السلب غاية الامر ان ينصب قرينة على ما هو
المراد منها فالوجه ما ذكرناه فلا يستحق الجواب اى
لا يستحق الجواب باختيار احد شقى الترديد فيكون اللام
اشارة الى الجواب باختيار احد شقى الترديد المذكور
فى الشرح وليس المراد انه لا يستحق الجواب اصلا كما توهم

143

قيل لان مثل هذا السوال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد
الامرين والوضع المبنى عليه السوال فاسد فكذا السوال فلا
يستحق الجواب الذي يقتضاه واذا اجيب بسلب شق
الترديد لايكون بالحقيقة جوابا عن هذا السوال لانه ليس
هو المطلوب بل تنبيها على فساد الوضع المبنى على ذلك السوال
واذ فيه بحث وهو انا لانم ان هذا السوال طلب للتعيين
بعد وضع ثبوت احد الامرين وانما يكون كذلك لو كان السوال
بام والهمزة كما قرره النحاة سلمنا ذلك لكن لانم فساد هذا
الوضع بجواز ان يكون المخاطب معتقد الثبوت احد الامرين
ويكون طالبا للتعيين كما في قولهم ارجل في الدار ام امراة
ومن البين ان ذلك لايوجب عدم استحقاق الجواب والا
لما كان السايل بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك
احد فورود النقض حال المهملة قيل يمكن ان يجعل قسيما
للمهملة ولايلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان
مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه
من غير النظر الى هذا الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار
والمعتبر بالنحوين الاخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان او القسم
هو مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولاشك ان الانسان
اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم
وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم يظهر ذلك ان قسمة
الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان
الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمة الى الانسان المعلوم
والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم وهو الطبيعة الانسان
انسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو
قسم الانسان مع الوصف الى الانسان مع الوصف او قسم

طبيعة الانسان الى نفسها وفيه بحث اذ الانسان من حيث هو
هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل
الى انه بلا قيد او لم ينظر اليه فان نظر العقل الى المفهوم لايغير
عما كان فكيف يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الا
نسان بلا قيد يصدق قولك بعض الانسان ليس الانسان
بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دائمة
وسالبة جزئية فعلية كما حقق في موضعه ومن البين انه ليس بصادق
وما اورده ليس نظرا لهما اذ الانسان اعم من الانسان الكلي
والجزئي ومن الانسان المجهول والمعلوم في نفس الامر وطبيعة
الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد وهو ظ لعل ذلك
حبط منه اقول حاشاه عن ذلك اذ الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان
فان هذه الاعتبارات الثلث تعني واحد معتبر في اجزاء المهملة
وغيرها فالمهملة بشرط لاشيء وهي المهملة الماخوذة وحده بحيث
يكون كل ما يقارنها زايدا عليها ولايصح حملها على المجموع كما يدل عليه
كلام المص وما نقله الشم عن ابن سينا الصو اشارة الى المهملة
من حيث انها جزء فان للمهملة بالاعتبار المذكور يقدم على المهملة
الماخوذة بعوارضها ونسبتها اليها نسبة البسيط الى المركب
كما فصله الشيخ في الشفا ثم قال فالحيوان ان ماخوذا بعوارضه
هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي تقال
ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب
فالمهملة بهذا الاعتبار جزء لا باعتبار ان ما يقارنها غير زايد
عليها الا ترى ان الحيوان انما يكون جزء للحيوان الناطق
حيث يكون الناطق زايدا عليها مقيسا اليه ويحصل من اجتما
عهما امر ثالث واما من حيث انه عين الناطق اعني بحسب وجوده
في الخارج وجوده بحسب الخارج فليس بجزء قطعا والمهملة بشرط

لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان اذ كل ما يوجد فيه يكون بعض
ما يقارن في الذهن غير زائد عليه ثم كالناطق والماشي المقارنين
الحيوان انا هو في الذهن وهما عينه في الخارج والمهية بشرط شيء
وهي المهية الماخوذة بحيث يكون ما تقارنها غير زائد عليها قد
يكون نوعا فان الحيوان الذي هو عين الناطق انسان
لكن ليس اي مهية كانت بشرط اي شيء كان نوعا بل بعض
المهيات كالمهية الجنسية بشرط بعض الاشياء وهو الفعل
واما اخذ المهية التي لا تقارنها شيء اصلا وهي التي
بالمعنى الاول فلا يظهر لاعتبارها فائدة قيل قد صرح الشيخ
بان وجود المهية بشرط لا متقدم على المهية الماخوذة بعوارضها
ونسبتها اليه نسبة البسيط الى المركب كما نقله فيكون مو
جودة في الخارج وفيه بحث اذ لا يلزم من كون المهية بشرط
لا شيء جزء المهية الماخوذة بالعوارض ان يكون جزءها في
الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية كيف لا وقد
اريد بالعوارض سيما الشخص المحمولات كما مناه وهي في الخارج
ليست اجزاء لها قيل يمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على
تمهيد مقدمة هي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس
الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر ور
بما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد
في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا
آخر اصلا حتى الهوية العينية فهو بهذا الاعتبار غير موجود
في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص هو محصل زائد
على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اقيد بشرط الكلية
يدخل في النفس ولكن لا بشرط ان لا تحصل بالعوارض فيكون

هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى
تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس وبعد تمهيدها نقول
الذي نفى المص وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو
لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما العوارض عداه
او بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قرره فلا يصح
كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام
المص قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة الى ما
اعتبره ترد بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء
حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث
لو انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة
له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بافتقار
المادة اراد به المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداه وان كان
اعتبار المادة اعم من ذلك ولا خرق في توجيه العبارة ههنا
لان يحمل قوله مجردة عنها ما عدا اما وعلى التعميم ويح لا خدشة في
قوله لا توجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرض
لاعتبار التجريد بالنظر الى البعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما
ان يحمل على الاطلاق فيكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الا
ذهان راجعا الى المجردة عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام
والاول اظهر وفيه بحث اما اولا فلانه لو لم يشترط الكلية في
المهية ويجوز ان يكون مرتبة فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود
لا بد له من تعين خاص وهو محصل زائد على المهية لاحتمال
ان يكون بعض المهيات محصلة بنفسها من غير ان يكون
لها محصل زائد عليها وان اشترط الكلية فيها فلا تستقيم
قوله اذا اعتبرت المهية محصلة بحيث لا تقبل تحصيلا آخر اصلا

حتى الهوية العينية ضرورة ان الماهية الكلى قابلة لتحصيل اخر
حتى يصير هوية واما ثانيا فلان قوله فكل ما اعتبرته مجردا بالنسبة
الى شئ فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشئ فهو مادة بالنسبة
الى ذلك الشئ لو كان صحيحا لزم ان يكون الصورة اذا اعتبرت
مجردة عن مادتها كانت مادة لمادتها وكذا الخاصة بالقياس
الى الجنس ولم يقل بذلك احد ثم التنافى بين كلام الشيخ
وكلام المصنف انما يكون لو اراد الشيخ بالجزء الجزء الخارجى حسبه
هذا القائل اما اذا اراد الجزء التحليلى العقلى كما حملنا كلامه
عليه فيستقيم كلامهما فلا يحتاج الى شئ من التعسف الذى
ارتكبه فى توجيه الكلام كما لا يخفى لا اختلاف لاحد فى امكان
وجودها ذهنا خارجا فيه بحث اذ الماهية بشرط لا شئ بالمعنى
الثانى لا وجود لها فى الخارج اصلا فان الماهية الموجودة فيه
عين العرضيات المحمولة عليه حملا خارجيا وقد مر ثم قيل صحة الحمل
فى القضايا الخارجية يقتضى تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا
فكيف يكون العرضى زايدا عليه هناك وقد حصل منها افراد ثابتة
فيه فان قلت لا شك ان الجنس كالحيوان موجود فى الخارج
وان كانت زيادة الفصل عليه والتركيب بينهما يكون فى
الذهن فلم لا يكفى فى وجود المعنى الثانى فى الخارج على هذا
القدر قلت الماهية المحفوفة بالعوارض فى الخارج قد يتصور
وجودها عنها فى الذهن كما قرره فلو اكتفى فى وجود المعنى الثانى
فى الخارج على القدر المذكور لاكتفى فى وجود المعنى الاول
فيه على هذا القدر لا سبق انها فى ذلك فيلزم ان يكون
المعنى الاول موجودا فى الخارج انتهى قيل ما ذكره ههنا من نفى
وجود الماهية بشرط لا شئ مخالف للمادة لا نقل عن الشيخ
انفا ولما صرح به الشيخ وغيره من ان الماهية بهذا المعنى هى المادة

موجوده وفيه بحث لانه نفى وجود الماهية بشرط لا شئ فى الخارج
ولا يلزم من ذلك نفى الجزئية التى نقلها عن الشيخ لان الجزئية
اعم من الجزئية فى الخارج ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلا
مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذلك وبين ما صرح به القوم من
ان الماهية بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا ايضا بان المادة والجنس
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وبان الجنس ليس
من الاجزاء الخارجية فلا محالة يكون المادة ايضا كذلك وسيجئ
تحقيق ذلك ثم قيل كلامه ههنا مبنى على ما ارتكز فى وهمه
من ان معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد الحقيقى فى الوجود وهو
غير لازم فان وجود العرض كالاسود متاخر بالذات من
وجود موضوعه كالثوب بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف
يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقى بحسب الوجود وايضا جعل الاسود
غير جعل الثوب اذ جعل الاسود موقوف على جعل الثوب
فكيف يتحدان فى الوجود وفيه بحث اذ لو لم يكن المحمول متحدا
مع الموضوع لم يصح ان هذا ذاك ضرورة ولا يلزم من ذلك
ان يكونا متحدين دائما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر ثم
لا يبقى من حيث انه هذا الامر ويبقى من حيث انه موضوع
كزيد فانه عين الصبى فى بعض الاوقات واذا صار شابا
لم يبق من حيث انه صبى ويبقى من حيث انه زيد وقد لا يكون
متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه كما ان زيدا يصير عين الشاب
بعد ما لم يكن والثوب عين الاسود بعد ما لم يكن ولا اتحاد
لا ينافى تقدم شئ منهما ثم لا شبهة على من له ادنى فهم ان معنى
الهيئة التركيبية الدالة على الحمل امر واحد سواء كان المحمول
ذاتيا للموضوع او عرضيا له ولذلك جرد القوم نظرهم عن
خصوصية المواد وعبروا عن الموضوع والمحمول بج ب واعتبروا

بان معنى ح ب هو الحكم باتحاد بما قالوا اصح العبارات الدالة
على الحمل لانحائى هو هذا ذاك ولا خفاء في انا كما نفهم من قولك
الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك نفهم من قولك الانسان
ضاحك ولا يختلف معنى الهيئة التركيبية ههنا فيهما باختلاف
المحمول بالذاتية والعرضية وما حسبه هذا القائل من ان
بين الثوب والاسود مثلا اتحاد مجازي للمحل فقد عرفت
فساده انفا   وفيه بحث لانه ان اراد كما قال بعض
الفضلاء مجيبا عن هذا المراد باللواحق الخارجية ما يستدعي
كون معروضها موجودا خارجيا سواء كان عروضها بحسب
الوجود الخارجي كالعمى او بحسب الوجود الذهني كالوجود
الخارجي المعارض للموجود الخارجي حين كونه موجودا
في الذهن لكون مانعها بحسب هذا الوجود دون الخارجي
واراد باللواحق الذهنية خلاف ذلك او نقول اراد بالخارجية
ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او لعروضه
كالبياض والعمى بالذهني ما لا يكون كذلك فان قيل العدم
في الخارج عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجردة
معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال لا يختص بما ذكر بل يرد
على تقدير ان يراد بالعوارض مطلق العوارض والحل ان
صدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع بل يصدق على
عدمه فيصدق الحكم بان المجردة معدومة بانتفاء التجرد بسبب
عروض العدم الممتنة بخلاف الوجود الخارجي وغيره من الامور
الثبوتية التي يكون الحكم بها ايجابا صادقا مستدعيا لوجود
الموضوع وفيه بحث اذ قد مر غير مرة ان يكون الخارج ظرفا
لنفس الشيء دون وجوده كلام خال عن التحصيل على ان للمتبادر
من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين   الا يرى انه يمكننا

الحكم على المجرد قيل فيه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم
الانسان المجردة مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل
النزاع ان هذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن
والتصو هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه بل يوجد في الذهن
الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا ارضه ان الحكم على المجردة
لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر اخر كيف و
في هذا الحال لوحظ معه التجرد فقوله الا يرى كما يرى فان قلت
الحكم عنده على الافراد ما صدق عليه المفهوم التصو موجود في
الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجرد من
حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة
من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد
والحكم الصادق عليها ح انما هو باعتبار الوجود في الذهن
كما قرره في المجهول المطلق فان افراده عنده موجودات
في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق
عليها من تلك الحيثية انما هو بمقتضى المجهولية اعني امتناع
الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم
وان اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة
الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة
بالاتفاق في بحث بحث من وجوده منها ان قوله ليس النزاع
في تصور مفهوم الانسان المجرد غير تام اذ غرضهم ههنا ان للعقل
ان يعتبر الماهية في نفسها مجردة عن جميع عوارضها ويثبتون
بذلك بعض مطالبهم منها ان عروض بعض العوارض كالوجود
والامكان بحسب الاعتبار العقلي لا في نفس الامر كما سبق تحقيقه
واما ان الماهية المجردة عن جميع عوارضها موجودة في الذهن في
نفس الامر مع ظهور انه غير مطابق للواقع لا يظهر لاعتباره

فايدة مهاان المهية في هذه المرتبة كما انها مجردة عن العوارض كذلك مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة عن سلب سلبها وبالجملة هي مجردة عن كل عارض وجودياكان او عدميا كما سبق آنفا فقوله كما ترى كما ترى

والجواب انه لامعنى للموجود في الذهن الخ قيل هذا الجواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرض ولا يصدق كلما يوجد في الذهن لايكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه وملخص المقام انه ان اريد ان المهية المجردة لايوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون له ما بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لاريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لاشك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب ذلك الاعتبار والجواب عنه ما اوحينا اليه من ان الفرق انه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره فهذه وجوه لايتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها ان طرف لاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما طرف الوجود فيمكن ان يكون سوا الخارج والذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب

الوقوع مطلقا وفيه بحث اذ معنى كلامهم ان العقل اذا تصور المهية وحدها بلا ضميمة اخرى يجدها في هذه المرتبة مجردة عن جميع عوارضها حتى لو امكن ان يوجد وحدها لكانت مجردة عن جميع العوارض في تلك الحالة ولم يريدوا ان العقل يعرض له وصف التجرد لكن يوجد شيء مجرد بحسب اعتبار التجرد فيه في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي فلا يكون الاعتبار العقلي ظرفا للعروض التجرد لها كما لا يكون الخارج ولا الذهن ظرفا لذلك نظير ذلك ان العقل يحكم المؤثر في مرتبة التاثير مقدما على الاثر لا انه يعرض له وصف التقدم ولا انه يوجد مقدما في الخارج او في الذهن او في الاعتبار العقلي بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له ظرف والحاصل ان العقل يحكم بان مقتضى مرتبة التاثير تقدم المؤثر على الاثر لكن لما لم يخرج هذا المقتضى الى الفعل لم يكن للمؤثر تقدم على الاثر في نفس الامر ولا يكون لتقدمه عليه ظرف في الواقع ويحكم فيما نحن فيه ان مقتضى المهية بلا ضميمة تجردها عن

لايكون مجردة عن العوارض في نفس الامر ولا يكون لتجردها عنها ظرف اصلا ولما كان الذهن يحدد هذا التجرد ولا يوجد في نفس الامر ما يطابقه بحسب وجوده في الذهن وكذا الحكم بتقدم المؤثر ولا يخفى على المخلصين ان الفرق الذي تعرض له كلام خال عن التحصيل قال بعض الفضلاء ان اريد بوجود المجرد في الذهن وجودها فيه معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا فلا شبهة في بطلانه وان اريد به وجود المتجرد بحسب الاعتبار مطلقا اعم من ان يكون معراة عن تلك اللواحق في نفس الامر اولا فلا شبهة في صحته الا ان المجردة بهذا المعنى يكون موجودة في الخارج ايضا بلا فرق فلا وجه لنفي الوجود الخارجي عنها واثبات الوجود الذهني كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفس

مع قطع النظر عن غيره كان صعسا في ذاته غير م فان الهيولى الاولى
موجودة في الخارج عندهم وهي مبهمة في حد ذاتها متعينة بالصور
الزائدة والواردة عليها فاذا تعطو العقل الى ذاتها وقطع النظر
عن غيرها الذي منه كالصور يجدها عاريا عن مقتضى الصورة وهو
التعين شيلا الهيولى المقترن بالصورة النادية بار بالمعوض والمحونه
بالصورة الاشبار بالموضي وهي في نفسها ليست شيئا منهما ولا
متعين في نفسها بانها ما اذا قيل ان اراد ان تلك الصور اسباب
تشخصها فهو لا ينافي ان تلك الصور ان يكون في حد ذاتها متشخصة
كما في سائر الاشخاص الذي تشخصها غير لا ينافي معلول وان اراد
ان تلك الصور هي نفس تعينها فهو مما لم يصح من الحكماء ولا
يشعر به كلامهم ولا تقتضيه ذو فطرة سليمة وفيه بحث اذ يختار
ان تلك الصور اسباب تشخصها وقوله فهو لا ينافي ان يكون
في حد ذاتها متشخصة ع وكيف لا ينافيه وما يكون الشي بحد ذاته
لا يختلف ما دام الذات باقيا والهيولى الباقية ذاتها يختلف
تشخصها بحسب اختلاف الصور الواردة عليها الكلية اذا
قرنت بالاشتراك امتنع اقول يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين
متعددة لانه تتحد مع كل واحد منها ذاتا ووجودا اشياء الكلي
اللائق بصحة حمله عليه مواطاة والحمل المذكور هو الحكم باتحاد الطرفين
كما مر فاذن يكون المعنى الكلي المشترك واحدا وكثيرا الكثير في الخارج
ان يكون وحدته في وجود وكثرته في وجود آخر كالانسان فانه
معنى واحد في الذهن واشخاص كثيرة في الخارج وح يختار انه
موجود في الخارج قوله لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان
واحد باوصاف متقابلة قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج
واحدا انما لو كان واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج فغاية
ما لزوم من ذلك ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج

ويكون في حال تعدده موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد
ولا محذور في ذلك ولا يندفع ذلك بان كل موجود واحد
في الخارج متشخص لان كل ما هو واحد فيه ليس كلنا وانما الكلي
هو المتعدد فيه ومما يدل على ان الكلي واحد في الذهن ومتعدد
في الخارج قول الشيخ في المقابلة الخامسة من الهيات الشفاء
في العقل انه صورة الحيوان من حيث ما يطابق في العقل
بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند
العقل الى كثيرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل
لا يختلف نسبته الى اي واحد اخذته من الحيوانات اي اي
واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه
عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه
الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي اخود
عن موجود من خارج او جاري مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد
هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت
بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي
انطبعت فيها شخصية هي واحدة من الصور التي في العقل هذا كلامه
ونعتقد ذلك مما في شرح الاشارات من ان الشيخ نبه على فساد
توهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا فيه حيث هي
عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن الغواشي الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو
انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل هو كان
انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص لانه من
حيث كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا
ولما كان الكلي المذكور واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج
كان موجودا فيهما ويكون الحكم بانه موجود في الذهن دون الخارج

بحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس موجودا في الخارج
اذ لو كان موجودا فيه لكان واحدا هناك لصح ان يقال انه ليس
موجودا في الذهن اذ لو كان موجودا في الذهن لكان متعددا
هناك لما مر من انه لابد ان يكون واحدا متعددا الصور فلو
كفى في كونه موجودا في الذهن انه واحد فيه وان لم يكن هناك كثيرا
لكفى في وجوده في الخارج كونه كثيرا فيه وان لم يكن واحدا هناك والفرق
بينهما في ذلك تحكم ظ والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية التي غيرها اذ الصورة المذكورة كلية باعتبار
المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها جزئية بحسب الوجود
الذهني وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء بقوله
فالمعقول في النفس حو لانسان ما هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل
انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهم حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة
هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فلذلك
بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه
الصورة صورة في النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك
فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين كذلك كل واحد منها مطابق
تلك الصورة ولا يطابقها فنقول اولا ان كل واحد منها مطابق
لا يطابق تلك الصورة اذ حاصل ما قيل من مطابقة كل واحد منها
مع تلك الصورة انه بحيث لو وجد في العقل كان عين تلك الصورة
وتلك الصورة مطابق معها بمعنى انها اذا وجدت في الخارج
او ما في حكمه كان عين كل واحد منها ولا مطابقة بهذا المعنى بين
اثنين من تلك الكثرة اذ ليس احدهما بحيث اذا وجد في الخارج

او في الذهن كان عين الآخر نعم المطابق لاتحاد في الاطراف يستدعي
ان يكون مطابق مطابق الشيء مطابقا له واين هذا عن ذلك
ولعل الباعث في ذلك هذا الكلام لايخ عن رخاوة فان
المطابقة لا تستدعي الظلية والا لم يكن للامر الخارجي مطابقا
لتلك الصورة العقلية وقد صرح ايضا بان المطابقة معناها لو كانت
هذه الصورة بحيث اذا حصلت في ذهن واحد آخر من الطابقة
كانت عين الصورة الحاصلة في ذهن الواحد الاول ومعيار ذلك
صحة حمل احدهما على الآخر وليست فليست قوله ضرورة ان الاشياء
المطابقة لشيء واحد متطابقة قلنا انما يلزم ذلك في المطابق
بمعنى اتحاد للاطراف لا في المطابق التي فيه الكلام لان المنطقيين
باسرهم قبل ما قسموا المعاني الى الكلية والجزئية فرقوا والمعاني
بالصور العقلية فانها عين المهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ
في الشفاء على ان المهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية فالصورة
العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي
الصور متصفة بالاشتراك الحملي من حيث المهية فلا خلل نعم فساده
ظاهر بناء على ما حققه الشم من الفرق بين القائم بالذهن والحاصل
فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وكم من شيء تفرد به الشم
لا يقول به هذا القائل وفيه بحث اذ تقسيم المفهوم الى الكلي
والجزئي شايع في كتب المتاخرين فالوا المفهوم ان منع نفس
تصوره عن فرض الشركة فهو جزئي والا فكلي وانكار هذا مكابرة
ولو صح ما نقله عن الشيخ من ان المهية لا بشرط شيء يسمى صورة
عقلية لم يرد بالصورة العقلية ما قام بالعقل الذي فيه
الكلام هنا لان المهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج قطعا
فان قلت قد سبق ان الشيخين ابا نصر وابا علي وكثيرا من المحققين
ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المنكشف عندنا هو العلم سواء

١٤٠

قسموا المفهوم او الصورة العقلية كان ذلك مستقيما للعلم
الذي والصورة المذكورة قلت وان كان ذلك كذلك
وما لم يذهب الحكم ولا القائل الذي نقل كلامه على هذا المذهب
بناء كلي منهما على ذلك فيلزم ان يكون امر واحد جزئية
واحدة كليا وجزئيا فانه اتحاد الجهتين اذ الصورة المذكورة كلية
باعتبار المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها اولا شيء اكس
بينهما فانهما مثلا زمان كما يفهم من استفسار لان المطابقة اعم على
ما يفهم من الشرح لاتحاد الجهتين اذ الصورة المذكورة كلية باعتبار
المطابقة للكثرة الخارجية اما في حكمها جزئية من حيث انه متشخصة
في نفس جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه آنفا على معنى
ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج ان اراد انه
عين ما صدق عليه وانه موجود في الخارج حال كونه شخصا فذلك
كذلك وان اراد انه ليس موجودا في الخارج حقيقة بل متعلقه
الذي هو الشخص موجود فيه فليس كذلك والظاهر ان مراد
القسم هو الثاني فانه لما ذهب الى ان الماهية لا يكون الا كليا
والى ان الكلي ليس موجودا في الخارج لا يكون الماهية عنده
موجودة فيه ولو كان كذلك لزم تحقق الشخص في الخارج
بدون ماهية ومفارقة ماهية الشيء عنه غير معقول وما صدق
حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد انسان في الخارج
لان اتحادها مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معا فيه
امرا واحدا والحق ان الماهية لا يلزمها الكلية كما يستحق وان
الشخص كذلك هو الماهية النوعية كالانسان حال كونها
مقرونة بالعوارض المميزة فهذا المتشخص عين نوعه الخارجية
عنه اذ ما يميزه عن بني نوعه ليس داخلا فيه ولهذا اذا سئل
عنه بما هو الصحيح ان يجاب بالنوع فقط كما بين في موضعه فاذا

كانت الماهية المقارنة للعوارض موجودة في الخارج كانت الماهية
لا محالة موجودة فيه فان قلت لا خفاء في ان الشخص ليس هو
الماهية النوعية وحدها بل يدخل فيها امر آخر فاذا كانت الماهية
موجودة في الخارج كانت جزءا خارجيا له فلا يصح حمله عليه قلت
جزء الشيء على ضربين احدهما ان يكون جزء المفهوم وللذات
التي عبر عنها به كالعقل بالقياس الى السكنجبين والثاني
ان يكون جزء المفهوم فقط لا من الذات كالثوب والسواد
بالقياس الى الثوب المقارن للسواد فانهما وان كانا جزئين
لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي عبر بهما اذا
الثوب عينها والسواد خارج عنها قطعا ومع نقول ان اردت
ان الامر الآخر الداخل في الشخص جزء لذاته ممنوع اذ لو كان
جزء الذاته لوجب حمل هذا الامر الى الماهية في جواب السؤال عن
ذاته بما هي لكن يكفي النوع في الجواب وفاقا وان اردت
انه جزء لمفهومه فمسلم ومع هذا جاز ان يكون الماهية عين ذاته في الخارج
ويصح حملها عليه مواطاة كالثوب في المثال المذكور وقيل لو
كان كذلك لم يدخل في قوام الشخص شيء آخر معه سوى النوع
فلم يكن ممتازا عن شخص آخر من حيث هويته وهو باطل قطعا و
تفصيله لا يخلو اما ان يكون الشخص هو النوع فقط مجردا عن
اعتبار شيء آخر بالدخول فيه ولا تجاوزه معه كما حقق في معنى الماهية
بشرط لا او النوع باعتبار دخول امر آخر اليه هو المميز له كما هو معنى
اخذ الماهية بشرط شيء او هو النوع لا بشرط شيء وعلى الاول يلزم
ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون الماهية بشرط لا موجودة
في الخارج ويكون المعنى المسمى بالشخص او المتشخص موجودا آخر
فيكون ذات الشخص هو الطبيعة النوعية المقارنة لشيء مع
يقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا النظر عما جاز بها

اما ان تمتاز یغایرن فی حد ذاته عن الطبیعة الموجودة فی عمرو
اولا وعلی الاول لا یکون تعینها بذلک المعنی المفروض اولا
فانها مع قطع النظر یمتاز عن غیرها غایة ما فی الباب ان یکون
المعنی المفروض علة لتعینها وان لم یمیزها حد ذاتها کان الطبیعة
المشترک موجودة فی الخارج وهو باطل بدیهة واتفاقا وعلی الثالث
لا یکون بین التشخص والنوع فرق ثم نقول حاصل کلامه ان المهیة
والتشخص کلاهما جزءان من المفهوم لا من الذات ومع ذلک
حکم بان المهیة موجودة فی الخارج دون التشخص من غیر بیان
یوجب الفرق بینهما فهو مطالب بهذا البیان وفیه بحث اما
اولا فلانه ان اراد بعدم الدخول فی قوامه ان لا یکون داخلا
فی ذاته ولا فی مفهومه فلیس کذلک اذ الکلام علی تقدیر
الدخول فی المفهوم وان اراد به عدم الدخول فی الذات دون
المفهوم فلم یترتب علیه قوله فلم یکن ممتازا عن شخص آخر حیث
هویته اذ الهویة عبارة عن المهیة المتشخصة بما یشخصها سواء
کان التشخص عارضا ام لا ویکفی فی الامتیاز به دخوله فی مفهوم
المتشخص واقترانه بذاته کما یکفی فی امتیاز الثوب المقترن
بالسواد عن الثوب الغیر المقترن به دخول السواد فی مفهومه
واقترانه بذاته ولا یتوقف الامتیاز بالسواد علی دخوله فی
ذات الثوب وعلی هذا نختار من الاقسام الثلثة القسم الاول
وهو ان الطبیعة الموجودة فی زید اذا قطعنا النظر عما
یغایرها لم یکن ممتازا عن الطبیعة الموجودة فی عمرو ونمنع
ان ذلک مستلزم لوجود الطبیعة المشترک فی الخارج لتمیز
الطبیعة منها بالعوارض المشخصة التی قطعنا النظر عنها
واما ثانیا فلانه لیس فی کلام المحشی انه التشخص جزء
ذات للشخص کما حسبه بل فیه ان العوارض المشخصة

جزء المفهومه والفرق بینها وبین المهیة ان المهیة لما کانت محمولة
علی الشخص کانت عینه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة
فانها مباینة له   لان التشخص عبارة عن مجموع المهیة فیه بحث
اذ الممیز للشیء عن غیره قد یکون داخلا فیه کالناطق الداخل فی
الانسان الممیز له عن سائر الحیوانات وقد یکون خارجا عنه کا
لمقولات العرضیة العارضة لزید الخارجة عنه الممیزة له عن بنی
نوعه واما ممیز الشیء عن غیره فهو نسبة بینه وبین الغیر قطعا
ولیس جزءا للممیز اصلا سواء کان الممیز جزءا له او لم یکن فالحکم
بان التشخص وهو الممیز المخصوص جزء من الشخص وهو الممیز عنه
سدید قیل لم یدع الشارح ان الممیز مطلقا داخل فی الشیء حتی
یعترض علیه فان الممیز قد یکون خارجا بل ادعی ان التشخص داخل
فی الشخص ومعنی ذلک ان العقل اذا لاحظ زیدا مثلا امکن
له تحلیله الی الانسان وشیء آخر به یمتاز عن غیره من الاشخاص
وذلک ضروری والمراد من التشخص هو الشیء الذی به یمتاز
الشخص عن غیره امتیازا اولیا بل ما به یحصل التشخص المعین
عند العقل فان زیدا مثلا لا یحصل عند العقل بمجرد الطبیعة
الانسانیة ما لم ینضم الیه شیء آخر لا یحصل فی غیر زید ولا شک ان
ذلک الامر داخل فی زید من حیث هو زید وان لم یدخل
فیه من حیث هو انسان ونحو ذلک قریب من منع دخول
الناطق فی الانسان وفیه بحث اما اولا فلان الاعتراض علی
الشارح لیس ان الممیز قد یکون خارجیا کما حسبه بل الاعتراض
ان الممیز قد یکون داخلا فی المتمیز والشارح لم یفرق بینه وبین التمیز
وحکم بان التشخص داخل فی الشخص والتمیز لا یکون داخلا فی
المتمیز اصلا واما ثانیا فلان تمیز الممیز للشیء عن شیء آخر بان
یوجد الممیز فیه ولا یوجد فی الآخر ولا شک ان المقولات التسع

العرضية المعتورة على زيد لا يوجد جميعها في شخص آخر وان زيدا
يمتاز بها عندنا عن عمرو فان اراد بالامر الآخر الذي به يمتاز زيد
عن غيره من الاشخاص ويحصل زيد عند العقل شيئا اعتور عليه
من تلك المقولات فهذه امور خارجة عنه عارضة له ولا يدخل
شيء منها في ذاته ولا يستقيم تحليل ذاته اليها وهو ظاهر وان
اراد ان امرا آخر داخلا في ذات زيد وبذلك الامر يحصل
زيد عند العقل ويمتاز عنده عن سائر الاشخاص فوجوده
ممنوع اذ لو كان كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل وكيف
يتصور ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا يعرف العقل
ذلك الامر وبعض ذلك انه اذا سئل عن الشخص بما هو كان الجواب
بمجرد النوع ولو دخل في الشخص ما يميزه عن بني نوعه لوجب ضمه
الى النوع في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال بما هو
انما هو عن تمام حقيقة المسئول عنه كما يضم مميز النوع عن بني جنسه الى
الجنس في جواب السؤال عن النوع بما هو وقد استدل على
وجود المهية لا بشرط قبل هذا الاستدلال المذكور في الشفا فانه
قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه
اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان غير مقارن للمادة على
انه شيء بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في
الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو
حيوان فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان
بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط
شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه حقيقة بلا شرط شيء آخر وان
كان معه الف شرط تقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس ذلك يوجب عليه ان يكون مفارقا
بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان

وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته التي هو بها واحد
من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان ماخوذا
بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال
ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب
وهو الذي يختص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده
بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا
الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية
ولقد كرر كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية
تقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى
ان ليس مراد من قال وجود الطبائع وجود افرادها فقط كما ذهب
اليه الشيخ تعالى اخرى بل المقصود انه اذا وجد زيد وهو في ذاته
حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم
يكن موجودا لم يكن زيد موجودا بالعرض ان ما هو هو معدوم واذا
كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا
الناطق ثم ان النسبة الوجود الى الطبيعة من حيث التقدم با
لذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت اقدم بالزمان
فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان بينهما جهة
مغايرة وتقدم فلهما جهة اتحاد فانهما اذا اخذت بحيث الدخول
بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدام باعتبار
فيها اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في
الامر غير محفوف بالامور الخارجية بل المعنى ان الحكم بالتقدم
عليه لا يصدق من حيث الخلط وفيه بحث لان هذا القائل
قد ادعى التنافي بين التقدم والاتحاد في الوجود بقوله فان
وجود العرض كالاسود متاخر بالذات عن وجود موضوعه
كالثوب بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي

بحسب الوجود كما نقلنا عنه انفا فللطبيعة نسبتين متغايرتين هذه وحكم بهما
بان الطبيعة من حيث هي متحدة مع زيد في الوجود ومتقدم عليه
بالذات وبالزمان ولانه ان اراد بقوله اذا اخذت من حيث
الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعة
وحدها مع زيد فيمنع اذ فيه امر آخر عنده وان اراد انه يحصل الاتحاد
الطبيعة والامر الداخل فيها كليهما مع زيد فمُ لكن لا يثبت بذلك
ما ادعاه من اتحاده الطبيعة معه بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه
قوله فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر
لكن لا اجزاء العقلية للموجودات الخارجية قيل لا ريب
في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبته اليه نسبة العرضيات
فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الكلي
نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى
فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد بالعرض كذلك
الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما
قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بل بوجود معروضهما
بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود
الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت لم
علم ان الابيض موجود دون الاعمى قلت انه اذا لاحظ العقل
مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف لاتصاف به الا على ذات مخصوص
مع سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوجود بخلاف
الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض
كما صرح به الشيخ وغيره من ان العرض المقابل للجوهر غير العرض
المقابل للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي
وان اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض مثلا واذا اخذ
بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي

جنس

جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين فطبيعة
العرضي عرضي وعرض باعتبارين وهذا التحقيق الفرق بين العرضي
والعرض لا يحصل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر
اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن
لموجود آخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن ملك الملاحظة
لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب
ثوب بذاته وح كان بياض وابيض فيكون ابيض بياض هو
عين ذاته اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك
لا يحمل على مجموع المعروض والعارض وذلك كما ان البدن
اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على
مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له لا باعتبار
اخذه فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان
كان مخالفا لظاهر اقاويل المتاخرين حتى الشيخ في الشفا
فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط
ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين بن اسحق فانه
عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل
والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها
كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظائرها ويشهد
به الفطرة السليمة من ذي فطنة قويمة فان قلت من ينفي
وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا
وجد في العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا
بالحقيقة جزئي للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كا
الاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لما كان زيد في حد
ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان المهية من حيث هي ليست
الا هي فيكونان من جملة العوارض في الخارج بالمعنى الذي اعتبر

قلت يلزم عليه ان يكون انتصاله بجميع المفهومات الكلية معللا
بعلة كما هو شان اللواحق فكما ان زيدا يحتاج الى جاعل يجعله
ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه انه
حق بل بمعنى لا خر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذا
المعروض انه في حد ذاته امر آخر لا يقال لسلب الجاعل ذاته لانا
نقول لا يكون وجود زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا
كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة
عن وجوده ثم ليس الكلام في علل وجوده ابيض فيكون الانسان
من اللواحق بل خصوصيات المواد بل نقول يتوهم فيه لاحتمال الحكم
عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان لبعض
الموجودات في ذواتها بياض او سواد او ما اشبه ذلك
وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما
ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات في حد
ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القائل
ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة وفيه بحث
من وجوه منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعمى ليس ذات
زيد انه ليس عين ذات زيد ومتحدا معه في الخارج فممنوع اذ لو لم
يكن عين زيد لما صدق الحكم بالاتحاد بينهما لكن صدق ان يقال
هو هو في الخارج وان اراد انه ليس ذاتيا فمسلم لكن لا يلزم
من ذلك ان لا يكون متحدا معه ذاتا ووجودا ولا يترتب على
ذلك قوله فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها
انه لما سلم ان هذا الاعمى متحد مع زيد يكون عينه فيكون وجود
زيد لا محالة وجوده وذلك مناف لقوله لا يكون وجود زيد
بعينه وجود هذا الاعمى ومنها المفاسد التي ذكرناها في الحواشي
السالفة على ما اختاره من ان مثل الابيض والاعمى موجودان

بالعرض

بالعرض بوجود زيد بالمعنى الذي قصده من ذلك ومنها ان
الابيض لو كان موجودا بالذات في الخارج بوجود متاخر عن وجود
زيد كما حسبه لم يكن ذاته في الخارج عين ذات زيد والا لزم
تحصيل الحاصل من تاخر ذات الشيء عن نفسه فيكون ذاتا آخر حتى
يكون في الخارج ذاتان ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق
ان هذا ذاك بالضرورة ولا استقام انه موجود بوجود زيد بالعرض
كما حسبه اذ لو كان كذلك لكان موجودا في الخارج بوجودين
وهذا خارج عن التحصيل ومنها انا لا نم ان الابيض اذا اخذ بشرط
لا شيء صار العرض المقابل للجوهر اذ العرض المقابل للجوهر مثل البياض
ذات معروضه خارج عنه قطعا وهي داخلة في الابيض على ما مر
في مباحث الوجود لحقيقة واذا كانت الذات داخلة في الابيض
لا بشرط الابيض مجردا عنها اذا اخذ بشرط لا شيء اذ باخذ الشيء
كذلك يصير مجردا عن العوارض لا عن الاجزاء فالابيض الماخوذ
بشرط لا شيء يكون ذات المعروض داخلا فيه وهي خارجة عن البياض
فكيف يكون عينه ومنها ان المقولات لو كانت عبارة عن
المشتقات كما حققه لم يكن متباينة ثم اذا اخذ تعريف كل منها
ما يوجب تباينه مع الباقي ومنها انا لا نم ان زيدا لو كان امرا
بسيطا في الخارج والعقل كلاهما الحيوان والناطق لم يكونا
جزئين وموجودين في الخارج ان اراد بالجزء اعم من الجزء
العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزئين عقليين وح لا يلزم
ان لا يكون زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا اذ الشيء في حد
ذاته كما لا يكون عاريا عن اجزائه الخارجية كذلك لا يكون عاريا
عن اجزائه العقلية وح ان اراد بالجزء الجزء الخارجي ولا يلزم
من ذلك خلوه عنهما في حد ذاته هذا الكلام انما يلائم المبتنية
لا بشرط بالاصطلاح الآخر اذ لا يلائم لاصطلاح الاول اذ لا

يصدق المهية لابشرط شيء على مجموع المهية والعارض وذلك انما
يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث يكون جزء الذات المجموع
اما اذا اخذ بحيث يكون جزء المفهوم المجموع دون ذاته كان هل
الحيوان لاسود والحيوان المعروض للسواد فيصدق المهية
الماخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى يعني من المعقولات
الثانية قيل لا يقال مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون
معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني يصدق عليه لانه خارج
محمول على الطبيعة بحسب الوجود العقلي وان جعل المعقولات
الثانية ما هي مبادي للاشتقاق فمبدا المجموع انما ينزع من الطبيعة
بحسب وجودها في العقل وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم انه يصدق
حد المعقول الثاني علي الكلي العقلي فان حده هو العارض العقلي
الذي لا كاذي بها امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض
والمعروض وهو ليس بعارض ولم يعتبر المعقول الثاني ما في الخارج
والمحمول كما حسبه واما ثانيا فلان قوله فمبدا المجموع انما ينزع من الطبيعة
انما يصح لو كان المجموع مشتقا ومن البين ان مثل الانسان الكلي
ليس مشتقا حتى يكون له مبدا الاشتقاق والظ ان المحشي
لم يرد بقوله وبما ذهنيان انهما من المعقولات الثانية
كما فسره المستدل بل اراد انهما غير موجودين في الخارج بخلاف
الكلي الطبيعي فانه موجود فيه كما صرح به العلامة فيكون بغير
الشارح منظورا فيه لا معنى للكثرة في الحقيقة الا ما يتألف
من الاحاد والحقيقة رد عليه بانه يحتمل ان يكون مهية ما مركبة من اجزاء
كل واحد منها يكون مركبا من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك
واحد حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية
ان يكتسب علم بعلم ويكتسب ذلك العلم بعلم ثالث وهكذا من
غير ان يكون هناك علم بديهي فرع تحقق الكثرة من الكثرات بدون

الوحدة الحقيقية كما يكتسب النظري من النظريات بدون البديهي
وهذا الرد مردود بانه اذا لم يكن هناك واحد حقيقي لم يتحقق مركب
حتى يتركب منه مركب آخر نعم اذا لاحظ العقل مركبا معينا يجوز
ان يكون مركبا من مركب آخر وذلك المركب الآخر يجوز ان يكون مركبا
من مركب ثالث وهكذا الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية
لم يقع للعقل بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر التخلف عنده
اما اذا لاحظ جميع الاجزاء المفروضة مجملا وتذكر ان حصول كل واحد
منها يتوقف على حصول واحد آخر مقوم له يجزم بانه ما دام للواحد
الآخر حكم الواحد الاول لم يحصل شيء من تلك الاجزاء قطعا وكذا
اذا لاحظ ان هذا العلم يكتسب بعلم آخر وذلك الآخر يكتسب بعلم
ثالث وهكذا لم يطلع على جميع العلوم لعدم تناهيها ولم يظهر التخلف
عنده واما اذا لاحظ جميع العلوم اجمالا وتذكر ان حصول كل
واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد آخر فلا يمكن ان يحصل
واحد منها حتى يحصل عنه واحد آخر يجزم بامتناع كسبه قطعا
قيل كون كل واحد له حكم الواحد الآخر لا يستلزم عدم حصول شيء
منها اذ لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة وفيه بحث اذ علة
كل واحد منها موقوف على وجوده ووجوده موقوف على وجود
بعض آخر منها ووجود هذا البعض الآخر موقوف على وجود
بعض آخر وهكذا فلا يوجد بعض حتى يصير سببا لوجود بعض
آخر ويتصف بالعلية فلم يكن لشيء منها علة هناك ثم قيل مثل هذا
يجري في ساير المعدات كالصور العنصرية وغيرها وانما مثلنا
بالصور العنصرية فانها موجودة قطعا ولم نمثل بالدورات
الفلكية لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجودة مثلا
نقول اذا لاحظ العقل حادثا معينا جوز ان يكون حاصلا من
حادث آخر وذلك الآخر يجوز ان يكون حاصلا من حادث آخر

ثالث وهكذا الى رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث
غير متناهية لم يقع للعقل بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر
الحلف عنده واما اذا لاحظ جميع الحوادث المفروضة مجملا وتذكر ان
حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر وهكذا الجزم
بانه ما دام للواحد لآخر حكم لا اول لم يحصل شيء من تلك الحوادث
قطعا والعجب ان التسلسل في العلوم لسلسلة في المعدات او ما في حكمها
من حيث انه لا يجب اجتماعها مع المعلول في الوجود والتسلسل في الحوادث
كذلك فما باله حكم ببطلان الاول وادعى البداهة فيه ولم يحكم ببطلان
الثاني مع انه لا فرق بينهما خصوصا على ما ذهب اليه من ان العلم
كيف موجود في الخارج على سبيل التعاقب ثم التسلسل في الحوادث
وان كان باطلا على مذهب اهل الحق لكن كلامه ههنا غير مبني عليه وان
فرض ابتناؤه عليه فدعوى البداهة مخالف لاجماع العقلاء وما
عليه الامر في نفسه ولا مخلص الا بان يلزم جريانه في مادة النقض
وعدم تخلف الحكم منها على ان هذا المحشي حكم في بعض حواشيه بان
امتناع كسبية جميع العلوم لا يتوقف على حدوث النفس بل
تم على تقدير قدمها ايضا متمسكا بما ذكره ههنا وذلك مشعر بانه
ذهب الى ان امتناع كسبية الكل لا يتوقف على حدوث النفس
على مذهب الحكماء القائلين بقدم العالم وتعاقب الحوادث
المتعاقبة ايضا وفيه بحث اذ النقض انما يتوجه لو كان التسلسل
في الحوادث واقعا وليس كذلك ولم يتوقف صدور الحادث
عن القديم على التسلسل المذكور كما حسبه بعضهم وجوزه بل صدور
الحوادث عن القديم بواسطة الحركة كما صرح به المعلم الثاني
فقال لولا الحركة لم يصدر الحادث عن القديم وتحقيق ذلك وانه
لا يتوقف على التسلسل اصلا فلا ان المحشي كما يحكم بهذا الدليل
ببطلان التسلسل في الاول يحكم به ببطلان في الثاني ولم يدع بداهته

بطلان التسلسل المذكور حتى كان ذلك منافيا لما جوزه بعض العقلاء
بل ادعى بداهة مقدمات دليل بطلانه ولم ينكر ذلك احد
من العقلاء وهو وان ذهب الى ان العلم كيف لكن لم يذهب
الى انه موجود في الخارج اصلا وقيل ايضا يمكن الاستدلال على
وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط
الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب
هذا الوجود لجريان التطبيق في الصور الذهنية واما على وجود مهيته
لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالا
بجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وقوفها وفيه بحث
لان ما لا يكون له اجزاء خارجية ولا اجزاء ذهنية بالفعل لم يكن
مركبا في نفس الامر وان جاز ان يفرض العقل فيه اجزاء واذا
لم يكن مركبا فيها فلا حجر في اسفار البسيط فيه ولا يرتفعان
اي فيه انهما لا يرتفعان عن الموجود واما المعدوم فالظاهر انهما
يرتفعان عنه فانه ليس بسيطا ولا مركبا فلا يكون بينهما تقابل
السلب والايجاب فلا يصدق عليهما حكم الحاكي عليه بما يلزم
من الارتفاع المتيقن لا فانيه عن الخارج راسا ان لا يصدق عليها
حين ارتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال لان ارتفاع معدوم
لا انسان فاذن يصدق ان المعدوم ليس بانسان لان
لا انسان ليس بانسان على ما مر غير مرة كان الكلام
صحيحا ولا فسد تكلفا قيل لا يخفى ان المعقولات الثانية
ما يكون الذهن طرفا لا اتصاف به سواء كان المفهوم في نفسه
مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا
العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود
الخارجي او غيره بل جعلوا للنفس الوجود الخارجي منها فالظاهر
ان الجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية

كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشاء
لا تصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون الكلام على هذا التغيير
صحيحا وفيه بحث اذ المتاخرون ارادوا بالمعقول الثاني
العارض الذي يكون عروضه في الذهن دون الخارج كما صرح
به ما نقله السيد عن المواقف بهما ولذلك لما حكم المصنف بان الشيئية
والعلية والمعلولية ونظايرها من المعقولات الثانية ردوا
ذلك عليه وحكم المحقق بصحة الكلام اذا اريد بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي مبني على تفسير المعقول الثاني
بهذا لا بما اخترعه هذا القائل من تفسيره فان تفسيره عند القدماء
ما حققناه وعند المتاخرين ما ذكره هنا بل الماهيات في
كونها موجودة مجعولة قد عرفت فيما سبق منا تحقيقه فلا نعيده
الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها قيل
لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج الماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها
فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم احتياجها الى الاجزاء
لا ينافي احتياجها الى شيء آخر قولك هذا الاحتياج الذي لا يتصور
في البسيط قلنا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما
الاحتياج الذاتي الى غيرها كالجاعل يجعلها في ذاتها كما اثبت في المركب
فلا نسلم انه غير متصور بل لا نجد فيه هنا فرق بين المركب والبسيط
وبالجملة لا بد له من بيان والوجه في تفسير هذا القول ما قدمناه
وفيه بحث اذ في تعيين السيد المعنى الذي يحتاج المركب فيه في
نفسه مع قطع النظر عن الوجود الى جاعل دون البسيط بضم
بعض الاجزاء الى بعض آخر ومن البين امتناع تحقق هذا المعنى
في البسيط فلا يمكن ان يحتاج الى جاعل في هذا المعنى وهذا القدر
يكفي في الحكم بان المركب مجعول بحسب هذا المعنى دون البسيط ولا

ينافي ذلك ان يشتركا في المجعولية اوفي عدمها بمعنى آخر ولا ان
يختص البسيط بالمجعولية في معنى آخر لو امكن ذلك نعم لو لم يعين
المعنى وقيل المركب في ذاته مجعول دون البسيط فيتساغ للقائل
ان يقول لم لا يجوز مثل ذلك في المركب وليتميز مثل ذلك في البسيط
اما بعد تعيين المعنى وظهور امتناع تحققه في البسيط فلا
ورود لهذا الايراد كما لا يخفى بل ارادوا به حاجته في حد
ذاته قيل تفسير الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة على
ان فيه ما مر من ان افتقار الحاجة الى الاجزاء لا ينافي الحاجة
الى الفاعل ويلوح لي انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا
ومجعولا اليه فان الاجزاء تصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور
فيه الجعل الجاعل بخلاف البسائط اذ لا يتصور هناك مجعول
ومجعول اليها فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم يفهموا من
الجعل الا هذا المعنى كما سبق وح فمرادهم بالامكان ما هو كيفية
نسبة كون شيء ما ذلك الشيء وزعموا ان الاجزاء يمكن
كونها ذلك المركب لا انضمام وليس في البسيط شيء يكون
كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب
كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه و
الاجزاء المادية فقط لا تصير عين المركب الا بالعرض ومثل
ذلك الضرورة يتصور في البسيط وايضا ان عدم تحقق
هذا الامكان في البسيط ح اذ السواد اذا كان ممكنا الوجود
كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل
اصلا فلا يكون السواد سوادا اولا بما عرض فيه وفيه بحث
اما اولا فلانه كما ان فيه افتقار الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه
افتقار الحاجة الى الفاعل انضمام بعضها الى بعض وهو
المراد واما ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا ممكن

قوله اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل فلا يكون السواد سوادا
فللمانع ان يقول المعدوم سواد الا ان لا يكون السواد سوادا
كما مر بيانه لا يخفى على المتأمل قيل لا يخفى على المتأمل انه ليس
محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح ههنا
القائل بان لا احتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل
يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى بعض بخلاف البسيط فانه
انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم
يتجه عليه ما لوحنا اليه آنفا وفيه بحث اذ قد عرفت ان ما لوح اليه
المصنف غير متجه عليه قال بعض الفضلاء لا يقال قوله فيما سبق
في تأويل القول الثالث اذ لا يتصور فيها مجعولية في حد ذاتها
وقوله وههنا مرتبان بان في المركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط يدلان على ان مراد من قال بنفي
المجعولية عن البسيط واثباتها للمركب بمعنى كونها لازم الماهية
البسيط واثباته للمركب وهذا بعينه هو البعد الذي قد
هرب عنه لانا نقول المراد ان هذه المجعولية بالقياس الى ذات
المركب والتفاتها من الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة الى الوجود
بخلاف المجعولية المنسوبة الى البسيط فانها ليست منسوبة الى
الذات والتفاتها من الاجزاء بل هي منسوبة الى الوجود
فقط وليس فيما ذكره دلالة على ما ذكر اصلا وكذا وجوده في
الذهن مفتقر الى وجودهما فيه اذ قد يعقل الشيء ذاهلا
عن كنهه من اجزائه ثم الجزء اما خارجي او ذهني واذا اعتبر تقدمه
على الكل بحسب الذهن والخارج تصير الاقسام اربعة تقدم
الجزء الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو لازم تقدم الجزء
الخارجي بحسب الوجود الذهني وذلك غير لازم اذا فسر التقدم

بافتقار

بافتقار حصول الكل الى حصوله تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود
الخارجي وهو اي الجزء الذهني وان كان متحدا مع الكل في الخارج
ذاتا ووجودا لكن يتصور ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث
هو كل موقوفا على نسبته اليه من حيث هو جزء وقد اشار
اليه الى تقدم هذا القسم في الحكم العلامة بان العقل يحكم بان الشيء
ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود
الذهني وذلك ايضا غير لازم اذا فسر التقدم بالمعنى المذكور
فانا قد نعقل الماهية بحمله ولا نخطر ببالنا جنسها ولا فصلها كما اذا
تعقلنا مفهوم لفظ الانسان لكن الشيخ فسره بامتناع سلبه
عنه اذا كان مخطرا بالبال معا فانه قد قال في اوائل منطق الشفاء فيجب
ان يكون هذه المقومات معقولة مع حضور الشيء بحيث لا يجهل
وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى تثبت الماهية في الذهن مع
رفعها في الذهن بالفعل ولست اعني بحصولها في العقل خطورها
بالبال فكثير من المعقولات لا يكون خاطرة بالبال بل اعني انها
لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هي مقومة له بالبال حتى
يكون هذا مخطرا بالبال وذلك مخطرا بالبال بالفعل ان سلبها
كأنك تجد الماهية بالفعل خالية عنه مع تصورها اعني تصور الماهية
في الذهن قيل ان اراد انا نعقل كنه الماهية مع الذهول عن
بعض اجزائه فهو مكابرة فان تعقل الشيء بالكنه عبارة عن
حصوله نفسه في العقل ونفس المركب هو جميع اجزائه فكيف يتصور
حصوله بنفسه مع عدم حصول جزئه نعم يمكن ان لا يكون الجزء ملتفتا
اليه قصدا ومخطرا بالبال بحيث لا يكون معلوما بالتفصيل بل بالاجمال
ولا خطار بالبال اخص من المعلوم فان للامور المعلومة مراتب الا انها
وان لم يكن مخطرة ومنشأ وهمه عدم الفرق بين العلم بالشيء
واخطاره بالبال وان اراد انا نعقل بوجهه كذلك فهو لا يضر

اذ المراد ان وجوده في الذهن بالحقيقة يتوقف عليه والمعلوم بالوجه
غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل الموجود فيه حقيقة هو ذلك
الوجه الذي له علاقة لاتحاد معه بسبب الوجود في الذهن اليه
بالعرض وفيه بحث اذ المختار انا نعقل كنه البيت مع الذهول
عن بعض اجزائه قوله تعقل الشيء بالكنه عبارة عن حصوله نفسه
في العقل ونفس المركب هو جميع اجزائه قلنا انما يرد ذلك
لو كان الحاصل في العقل حال كونه فيه باقيا على الحقيقة التي
له في الخارج حتى اذا عقل بيت كان ما في العقل احجارا ولبنات
واخشابا ركبت فيه على الوجه الذي ركبت في الخارج
ولو عقل انسان لكان في العقل حيوانا ناطقا مركبا من عظم
ولحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب من هذه الامور ولا يلتزم ذلك
من له ادنى مسكة من العقل بل الحقائق اذا حصلت في العقل تنقلب
فيه الى كيفية نفسانية كما حققناه في مباحث الوجود الذهني
وح لا يلزم من حصول المركب في العقل حصول اجزائه فيه الا ترى
ان العقل لانسان بالجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك
بالارادة الناطق الذي هو كنه حقيقته لا يستلزم تعقل العظم
والعروق والسمين والقلب والدماغ وانكار هذا مكابرة
لا انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه ثم قيل عدم لزوم
تقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الذهني غير مسلم والسند انه اذا
تعقل المهية مجملة يكون جميع اجزائها متعقلة اجمالا وان لم يكن
ملتفتا اليه مخطرا بالبال وما ذكره مبني على توهم عدم الفرق بين
العلم والاخطار وهو مخالف لنص الشيخ الذي نقله آنفا حيث
قال ولست اعني بحصولها في العقل خطورها بالبال فكثيرا
من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال فقد صرح بان المعقول
قد لا يكون مخطرا انما ذكره المحشي في معرض الاستدلال من انا

نعقل

يعقل المهية مجملة ولا نخطر ببالنا جنسها ولا فصلها فلا يكون
تعقلها موقوفا على تعقلهما مبني على ان ما لم نخطر بالبال غير
متعقل وهو خلاف نص الشيخ وفيه بحث اذ لو كان تعقل
المهية المجملة مستلزما لتعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان
العالم بالمهية المجملة كمعنى لفظ الانسان عالما بجميع اجزائها من
الاجناس والفصول والسؤال عنها بما هو كان طلبا للامر المعلوم
للسائل والجواب بالحيوان الناطق غير مفيد له لان ذلك معلوم
له على هذا التقدير لكن السؤال المذكور ليس طلبا للامر المعلوم
للسائل والجواب مفيد له ضرورة واتفاقا كيف ولو كان كذلك
لكان كل من يعرف معنى لفظ الفرس مثلا كان عالما بمعنى الجوهر
القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة النامي الحساس
الصاهل ولا شك ان كثيرا ممن يعرف معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع
هذه الامور ولا يهتدي اليه اصلا اذا فتش عن جميع معلوماته بل
منهم من لا يقدر على تعلمها لبلادته ومنشأ ما لا شتباه عدم
الفرق بين المجهول والمعلوم الغير المخطر بالبال ثم قيل قوله لكن
الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه غير تام كيف والشيخ وغيره لم
يشر في مباحث التقدم الى معنى آخر سوى المعاني الخمسة
او الستة واما اورده في معرض الدليل على ذلك لا يدل عليه
اصلا بل يدل على خلافه اذ حاصل كلام الشيخ انه يجب مع العقل
المهية تعقل اجزائها اما مفصلا مخطرا بالبال او مجملا غير مخطر
بالبال نعم يلزم كونها بحيث لو اخطر بالبال مع اخطار المهية
امتنع سلبها عنها وليس في ذلك ما توهم انه فسر التقدم
بمعنى آخر وفيه بحث اذ مدار هذا الايراد على سوء فهم المراد
لان ضمير فسره في قول المحشي لكن الشيخ فسره راجع الى حصول
الجزء الذهني مع حصول المركب كما يفصح عنه ما نقله عن الشيخ

لا الى التقدم كما حسبه ثم ليس حاصل كلام الشيخ ما ذكره اصلا بل
حاصله ان المراد بحصول المقدمات مع حصول الهيئة كونها بحيث
يمتنع سلبها عنها   والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية قيل فيه
نظر لانه حقق آخرا ان كلا من الاعدام بشرط تقدم على سائر الاعدام
علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة فنحن حال الفرق الى ان كلا من
الاعدام بشرط سبقه على سائر اعدام الاجزاء علة تامة في مرتبه
بدون مداخلة الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعني
ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه من
عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من
الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه
السؤال ثم يفصل المقصود في الجواب   ثم ان كل واحد من عدم
الاجزاء قيل انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم الشيء المعين
امر شخصي ودون اثباته خرط القتاد ولا يقال لو لم يكن شخصيا
وكان عدم المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند الى
عدم علة اخرى لجاز ان يتصف بتشخص آخر من العدم اذا ابقى
جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز
تعاقب افراده وسقوطه ثم الظاهر ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل
لخصوصه في استتباع عدم المعلول بل علته انتفاء احد علل
الوجود بل انتفاء علته التامة المستلزم لانتفاء احد العلل
فتذكر فيه بحث اذ يمتنع توارد العلل التامة على المعلول
الواحد بالعدد وامتناع تواردها على المعلول الشخصي بناء على
انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكلي لانه كثير فالحصر المدلول
عليه بقوله انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم الشيء المعين امر
شخصي غير تام لجواز ان يكون عدم اللاحق واحدا بالعدد كما يشعر به

ما ذكره في جواب سؤاله مما ادعاه من ان عدم كل واحد من الاجزاء
لا دخل لخصوصيته في استتباع عدم المعلول انما يستقيم اذا لم
يكتف بكون وجود جميع الاجزاء في وجود المعلول اما اذا اكتفى فيه فالظاهر
خلافه اذ بارتفاع العلية يرتفع اولا وبالذات الجزء بل بارتفاعه
يرتفع الكل كما لا يخفى على المتامل فيه   لان الجزء الذهني كالجنس
والفصل لا تقدم في الوجود الخارجي الخ وذلك لان المتقدم
في الخارج لا يكون متحدا مع المتاخر ذاتا فيتغايران في الخارج ويمتنع
يمتنع حمله عليه وفيه بحث اذ ليس المراد تقدم الجزء على الكل
التقدم الزماني حتى يكون منافيا لاتحادهما في الخارج بل المراد
التقدم الطبعي وهو على ما مر راجع الى احقية ما مخصوصة ومن
البين ان هذا لا ينافي اتحادهما ذاتا في الخارج اذ من الجائز ان
يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق
من نسبته اليه من حيث انه كل كما ان نسبة العارض الى ما هو واسطة
في العروض احق واولى من نسبته الى الشيء مع ان العروض واحد
وكما ان نسبة العلاج الى الشخص المعين من حيث انه طبيب
اولى من نسبته اليه من حيث انه نجار قيل لا نم ان التقدم الطبعي
راجع الى احقية ما بل التقدم الطبعي بالمعنى الاخص هو المعنى
الذي يلزم كون الشيء محتاجا اليه ولا يكون كافيا في وجوده وبالمعنى
الاعم هذا المعنى من غير اعتبار القيد الاخير وفيه بحث اذ المعنى
اللازم لكون الشيء محتاجا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبعي هو
ضرب من الاحقية كما مر تحقيقه ثم قيل لو كان للوجود ذات
موجودة ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه اذ يمكن ح
ان يكون ذات الوجود واحدا ونسبته الى الكل والجزء مختلفا
واما على ما هو التحقيق من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها
العقل من الماهيات وليس له ذات عينية فلا معنى لاختلافها

فيه كما لا يخفى كيف والوجود لا فرد له سوى الحصص المتعينة بالا
ضافة على ما اعترف به المحشي او بالوصف كالوجود الذي لا سبب
له كما صرح به بهمنيار وغيره ولما كان وجود احدهما متقدما ووجود
الاخر متاخرا فقد تخصص الوجود بالوصفين فليس فيهما سوى
هذين المتعينين فا معنى اتحادهما ثم لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر
غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعمه فقد صح حمل المادة والقوم صرحوا
في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول والمادة غير محمول
بناء على كونها جزءا له ومتقدما عليه وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام
وفيه بحث اذ ما ذكره من ان ليس للوجود ذات موجودة
بل هو امر انتزاعي يقتضي ان لا يكون للمختلفين ذاتا وجود واحد
ولا يقتضي ان لا يكون للمتحدين ذاتا وجود واحد ويكون نسبة
هذا الوجود الى تلك الذات من حيث انها حيوان مثلا احق
واقوى من نسبته اليها من حيث انها انسان فكما ان العارض
الخارجي جاز ان يختلف نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت
بوجهين كما اعترف به كذلك العارض الانتزاعي جاز ان يختلف
نسبته الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين ومن يفرق
بينهما في ذلك فهو مطالب بالبيان وما ذكره من ان ليس للوجود
فرد سوى الحصص المتعينة بالاضافة او الوصف لا ينافي ان
يكون لامر واحد بسيط في الخارج وجود واحد قد تخصص بالا
ضافة اليه واذا عرض لذلك الامر كثرة عقلية تعرض لوجوده
ايضا كثرة بواسطة الاضافة الى تلك الكثرات مثلا وجود انسان
من حيث انه وجوده واحد ومن حيث انه وجود جسم ووجود
حساس ووجود ناطق كثير ولا محذور في ذلك ولا ينافي ان يعرض
له من حيث انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتاخر المذكورين
ثم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر

غير مناف للاتحاد فقد صح حمل المادة ع ان اراد صحة حمل المادة
من حيث انها مادة فانها من هذه الحيثية جزء والجزء من حيث
هو جزء بعض الكل فلا يكون متحدا معه من هذه الحيثية ولا يصح حمله
عليه من هذه الجهة وليس امتناع حمل المادة بواسطة تقدمها كما
حسبه اذ التقدم لا ينافي الحمل الا يرى ان الثوب قد يتقدم
على الاسود ويصح حمله عليه وتم ان اراد صحة حمل المادة لا من حيث
انها مادة بل من حيث اخرى ونمنع بطلان اللازم اذ المادة من
حيث انها جنس محمول كما سياتي ومنها دليل ظ على ان التقدم
لا ينافي الاتحاد اذ لو كان منافيا له لما صح حمل المادة باي وجه احد
ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فتامل لما علمت الفرق
بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا وان ما هو جزء
ليس جنس فلا شئ عندك هذا البعض ولم يحتج الى هذا التكلف
مع ما فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة
العقلية الصرفة التي يعرضها العقل في البسائط كاللون من السواد
مثلا غير متميزة في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فالجزء العقلي
مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لا تركيب هناك حقيقة فان
ذاك امر فرضه العقل فيه بضرب من التحليل ومشبه ان اطلاق
التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك
على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ ايماء الى ذلك وقد صرح
به في التعليقات ثم لو نزلنا عن هذا المقام اخترنا المعنى الثاني
ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره السائل ان المعد لوجود شيء
في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني لجواز كون موجود ذهني
معدا لموجود خارجي وكذا الكلام في العكس وما هو جزء الشيء
بحسب وجوده ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان يتقدم في
الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فالوجود

الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود والذي يجزيته
يجب هو وجود الكل ولا يجب في المعد للشيء يجب وجود ذلك
الشيء في الخارج متقدما عليه يحسب الخارج ولا في سعد وجود شيء في
الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشيء يحسب الذهن وفيه بحث
اما اولا فلان الجواب بما اختاره من ان الجنس غير الجزء يبطل اصل
الداعي وهو تقدم الجزء في كلا الوجودين بيانه في ذلك ان الماهية
يحصل في الذهن بحصول حده التام فيه بلا خلاف واجزاء الحد
التام منحصرة في الاجناس والفصول كما حقق في موضعه فلو كان
الجزء غيرهما كما حسبه لزم تحقق المركب في الذهن بدون جزئه الذي
هو المادة فلم يكن المادة متقدما في الوجود الذهني اما اذا كان الجنس
مع الجزء المادي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ذهب
اليه الجمهور فلا يلزم ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا فلان المادة
العقلية التي نفضها العقل في البسيط وان لم يكن متميزة في الوجود
الخارجي لكنها في العقل متميزة ومع يجوز ان يكون الوجود يجب
ضافة انها متقدما عليه نفسه يجب اضافة الى البسيط المذكور
على انك ستقف على ان التركيب من الصورة والمادة في سائر
المواضع اتحادي واعتبار التقدم والتاخر منها من هذا القبيل و
على هذا لا حاجة الى نفي التركيب عن المركبات العقلية التي قد اعتبر
القوم التركيب فيها واما اختيار المعنى الثاني ففيه ان الغرض
من اعتبار تلك الخواص سيما التقدم المذكور الذي هو الخاصة
المطلقة للجزء ان يميز بها الجزء عن غيره ولما كان الجزء الخارجي
مقدما في الوجود الخارجي فقط وكثير من الامور يشاركه
في ذلك والجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني فقط وكثير
من الامور يشاركه في ذلك فلا يتميز بهذه الخاصة الجزء عن مشاركاته
في التقدم المذكور والفارق الذي ذكره بينه وبين المعد من ان

الجزء يجب ان يكون متقدما في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف
المعد لا يتميز به افراد الجزء عن المعدات وبالجملة لو كانت
الخاصة المطلقة هذه لم يترتب عليها التميز الذي هو المقصود من
اعتبارها فالوجه ان يحمل على المعنى الاول اذ بها يتميز الجزء عن
جميع ما عداه وعن الثاني اعني تقدمه يحسب الوجود الخارجي
انه قيل فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما
حققه انما بمعنى انه لو كان له وجود خارجي مغاير للكل كان متقدما
فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن
متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في التصديقات
والجواب ان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة سبب لذلك
الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل ومع هذا ففي النظر
ان الاستغناء مستند الى تلك الحيثية مختص بها ففيه ما
فيه وفيه بحث اذ يكفي في الجواب ان يدعي استلزام
الحيثية المذكورة للاستغناء واستلزامها لم ظفقان الجزء
المحدث بالحيثية المذكورة ان كان له وجود مغاير لوجود
الكل في الخارج كان متقدما عليه فيه وان لم يكن له وجود
مغاير له ولو كان عينه في الخارج كان حاصلا عند حصول
فيستغني عن سبب جديد يسقط النظر الذي بقي
على جوابه بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبدنية
واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد اقول حصول الجزء
للمركب لا يفتقر الى سبب اصلا لا قديم ولا جديد لا في الاحتياج
الى السبب حصول الجزء لذاته المركب لانه فان السواد
في ذاته لون وليس بسبب بجعل السواد لونا اصلا بل السبب
بجعل الشيء ذا لون فتامل بالجملة تصور الماهية لو صح
ذلك كان تصور الماهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات

بها وهو ظ الفساد وقيل مراد الشارح بقوله بمجرده عن الوسط لا
عن غيره مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب وهو قوله
بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال اذ هو قرينة عليه على ذلك
نقد اجمل ولا تم مفصل وفيه بحث لان قول الشارح بمجرد اخطار الجزء
والمهية ناظر الى اللازم البين بالمعنى الاعم لا الى هذه القسم كما
ينادي عليه قوله وهذه خاصة اخفاه لا حقيقة لصدقها على
اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما ولا خص
ان اكتفي بالتصور المهية والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين
فلا يكون لقرينة في باعتبار التجرد عن الواسط بل هو باعتبار
التجرد عن اخطار الجزء كما سوا المتبادر كما في البيت ولا
شك ان هناك الاشياء عرضت لها هيئة مخصوصة من باب الوضع
فلو اطلق لفظ البيت على تلك الالات حال كونها معروضة
الهيئة المخصوصة كانت الهيئة خارجة عن الذات التي عنها با
لبيت وهو جوهر غير متقوم بالعرض قطعا ولو اطلق على
الالات والهيئة جميعا كان عرضا وجوهرا في نفس الامر ومدلولهما
باسم واحد فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا كما ان مجموع
الجسم والحركة القائمة به لا يكون جوهرا ولا عرضا في جعل
الهيئة العارضة للعسكر اعتبارية والهيئة العارضة للالات
البيت حقيقة نظر وكذا في جعل المزاج جزءا للمعجون فتامل قيل
قوله فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا غير تام ولم لا يجوز ان
يكون جوهرا لصدق حد الجوهر عليه اذ هذا المجموع لا يحتاج الى الموضوع
وقد صرح الشيخ في الشفا بان المركب من الجوهر والعرض القائم
به جوهر بهذا الدليل وفيه بحث اذ حد الجوهر لا يصدق على هذا
المجموع اما اولا فلان الواحدة الجنسية معتبرة في تقسيم الجنس
العالي الى المقولات العشر كما بين في موضعه فيكون معتبرة

في حد كل واحد منها والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا
من جنسين واما ثانيا فلان هذا المجموع محتاج الى العرض الذي
هو جزؤه بحيث لا يمكن تحققه بدونه وهو محتاج الى الموضوع
والمحتاج الى المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك الشيء فكيف يصدق
عليه انه لا يحتاج الى الموضوع على ان ما استدل به من قوله
هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع لا اختصاص له بالجوهر والعرض
القائم به بل نسبته اليه والى مجموع الجوهر والعرض القائم بغيره
نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك دخول المجموع الاول في تعريف
الجوهر لاقتضى دخول المجموع الثاني فيه وليس بجوهر وفاقا
ثم قيل كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من ان الوضع من الا
عراض الموجودة في الخارج واما الهيئة العارض لاحاد العسكر
فهو انتسابهم الى ملك معين وتوافقهم على امر معين وله
فقال ذلك من الامور الاعتبارية واما جعل المزاج جزءا من المعجون
فقد اضرب عنه الى الصورة النوعية فلا عليه شيء وفيه
بحث اذ قد نقل بعض المتكلمين ان الحكماء قسموا الموجود
الخارجي الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض وهو
غير مطابق للواقع وعلى تقدير مطابقته يكون الاعراض مطلقا
من الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصلح لاحاد العسكر
وحمل المزاج على الصورة النوعية غاية لا دلالة للكلام عليه
فلا معنى الى المصير اليه مختصة باللوازم والاثار قيل فان
قلت القسم الاول انحو مختص باللوازم والاثار فان العسكر
والعشرة مختصان بلوازم واثار لا يوجد لغيرها قلت المراد
باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء
المادية ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر
به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الاحاد

غير تم اذ في اجتماع لاحاد في كل من الصورتين على اضعاف جميع
قوى الخيوط التي فيه ثم ان اراد بقوله بخلاف المعادن فان لها
خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء انها ليست عين مجموع
خواص الاجزاء المادية والصورية فلا تم ان فيها خاصية من هذا
القبيل وان اراد انها ليست عين مجموع خواص الاجزاء المادية
فم لكن لا تم ان ليس في العسكر والعشرة امثال ذلك قال
بعض الفضلاء ان كفى في الوحدة الحقيقية حلول بعض اجزاء
المركب في البعض يكون العرض المركب من الحال والمحل واحدا
حقيقيا وان كان المحل غنيا وكذا الجوهر المركب منهما فلا وجه
لنفي التركيب الحقيقي بينهما عنهما وان لم يكف ذلك بل لا بد
فيه من شرط آخر فما لم يتعين انتفاء ذلك الشرط في صور المركب
من المحل والحال المذكورين لم يجزم بسلب الوحدة الحقيقية عنها
منها فلا وجه لنفي الوحدة الحقيقية عن العرض المركب من المحل
المذكور والحال مطلقا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل لزم
ان لا يكون السرير المركب من القطع الخشبية والهيئة الحالة فيها
واحدا حقيقيا وهو خلاف ما صرح به المحققون وفيه بحث فان
الواحد الحقيقي ما يكون نفس ذاته امرا واحدا لا انها امور
متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع صفة واحدة
كالمركب من اربعة اجزاء خارجية فان ذاته اربعة واذا
اخذت مع صفة واحدة كالاربعية او المربعية توصف
بالوحدة فيقال اربعة او مربع واحد ولا شك ان المركب
من العرض والمحل ليس واحدا حقيقيا ثم السرير ليس واحدا
حقيقيا كما حسبه بل هو واحد صناعي كما حقق في موضعه
فان ربما حق التصديق لخفاء في التصورات اطرافه قيل
لا طائل تحته اذ ظاهر ان هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصورات

اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان
تذكر الجزئيات التي صارت في مبدا الفطرة معدة لفيضان
حكم كلي بعد النفس لتذكر ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات
معدة لفيضان الحكم الكلي في الحال وفيه بحث اذ السر لم يحكم
بان خفاء تصورات الاطراف يزول بالتمثيل حتى يتوجه عليه ما ذكره
بل حكم بان الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصورات
اطرافه يزول بالتمثيل ولا يجوز ان يزول الخفاء الحاصل بسبب
امر اخر لا يزول ذلك السبب وقد تحير افهام العلماء في
كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة قيل انت خبير بان ما هو
جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس عين جزء حقيقة والاطلاق
المحمول الجزء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان
اختلفا بنحو التعقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركيب
العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات
الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس
والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه
فان قلت يلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحذور
اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون وجود الجزء
او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس الماخوذ
بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا تغاير الفصل لا في الذهن
ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه
الناطق فانما ينضم اليه الناطق من حيث انه تعينه ومحصله لا
من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث ومن ثم قال في الشفاء
ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود
النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى

المادة وان كانت قبلية لا بالزمان ووجود تلك الجسمية
في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا
الحكم كذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاسباب
الجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا اولا ثم ينضم
اليه شيء آخر حتى تحدث الحيوان النوع في العقل لانه لو فعل
ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول
على طبيعة النوع بل كان جزءا منها فقط بل في العقل انما تحدث
للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل
معا اذا احدث احدث النوع تمامه ولا يكون الفصل خارجا
عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من
الجهة التي اومانا اليها انتهى اقول فالوجود انما يعرضها من حيث
الوجود لا من حيث هما اثنان نظر ذلك عرض الصورة الجسمية
الواحدة يعرض للهيولى التي هي معروض لانفصال اعني الصورة
لا من حيث انهما متكثرة بل الواحدة والكثرة انما يحصلان بسبب
وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة
وكثرتها وفيه بحث اما اولا فلان الجزء لو كان متحدا مع المحمول
بالذات كان عينه ويصح حمله المحمول المتحد معه عليه حقيقة لا مجا
غاية الامر ان الجزئية لا يكون منشاء الحمل كما ان البناء محمول
على الطلبة حقيقة وليس الطلبة منشاء البناء واما ثانيا
فلان المادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجودين متغايرين
والجنس والفصل موجودين بوجود واحد لكانت المادة
والجنس مختلفان ذاتا وكذا الصورة والفصل وح لم
يكن حصول الجنس والفصل حصولهما فلو عقل المبنية بالجنس
والفصل لم يكن المادة والصورة موجودة اذ ليس من المبنية
في سوى الجنس والفصل وهما غير المادة والصورة ذاتا و

اعتبار على التقدير المذكور فيلزم وجود الكل بدون الجزء
ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان طبيعة الجنس المادة بشرط
الفصل غير مغاير للفصل كما لا يذهب على ذي مسكة على ان
ما ذكره خال عن التحصيل وليس معنى كلام الشيخ ذلك
لان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لما هو متعدد او لامر
واحد انما يستقيم هذا الترديد لو كانت الاجزاء العقلية
صورا ذهنية وذلك مبني على ما حسبه بعض المتاخرين
من ان الاجزاء العقلية اجزاء للماهية في الوجود الذهني حتى
يكون الصورة العقلية من الانسان في الذهن مركبا من
الحيوان والناطق وليس كذلك فان ما في الذهن من الانسان
ليس حيوانا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية عبارة عن امور
تقسم العقل الماهية اليها باختراعه وصنعه لان تحلل على الماهية
وان لم تكن الا باعتبار الجزئية مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان
الى اجزاء مقدارية جاز له ان يقسم بحسب الصفات والآثار
الى جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق
فهذه الاقسام اجزاء تحليلية للانسان الموجود في الخارج
لا انها اجزاء لما يحصل من الانسان في العقل والانسان
امر واحد يتكثر بتقسيم العقل الى هذه الاقسام وجودا كما انه
يتكثر بتقسيمه الى الاجزاء المقدارية ولما كان مرجع هذه الاقسام
ذاتا ووجودا امرا واحدا في نفس الامر هو الانسان جاز حمل كل
واحد منها عليه وعلى بعض آخر منها فظهر ان هذه الاجزاء ليست
صورا ذهنية حتى يرد عليها بانها صور لامر واحد او لامور متعددة
بل هي اجزاء فرضية لموجود واحد واقع في نفس الامر فلا يكون
متمايزة في الخارج بل بحسب تقسيم العقل للامر الواحد اليها بل هي
متمايزة وعلى هذا يحمل قول المص وقد تتميز في الذهن فقط

او لامر واحد قيل في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله
اما ان يكون صور الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات
متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء لما كانت
متغايرة المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور
المفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون
صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك
الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في
تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام
في تلك الاجزاء فيكون ح القسم الاول البتة وايضا لا يكون
القسم الاول الخارج ح القسم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر
في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة التي يصدق عليها
تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول
بل هو ان تتحد تلك الاجزاء مع اختلافها بالمفهوم وان كان المراد
اعم من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز
ان يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر الواحد
بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت
عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث الاعم ان
المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صور الامور متعددة
بل لامر واحد [illegible] فيظهر التقابل ثم ان سيد المحققين
قدس سره حصر الاحتمالات في الثالث في كلام الشارح ولم
يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا هو الثالث في
كلام المعترض وارد على الرد المذكور وعلم يدخل في الاحتمالات لانه
عنده اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن المبحث عن
الاجزاء كما يظهر من الرد وفيه بحث اما اولا فلانا نختار ان
المراد انها صور علمية لمفهومات متعددة قوله فلا يحتمل

القسم الثاني قلنا ان اراد انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم
الاول كما يفهم مما استدل به على ذلك فمسلم لكن بطلان اللازم
مع ان التردد بين القسمين لا يقتضي وقوعهما معا وهو ظاهر وان
اراد انه غير محتمل على تقدير عدم وقوع القسم الاول ووقوع
القسم الثاني بدله فمم وما ذكره في معرض الاستدلال لا يفيد
ذلك او نختار ان المراد انها صادقة على امور متعددة
وان كان هذا غير مستفاد من العبارة قوله القسم الاول
غير محتمل قلنا انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم الثاني لا على
تقدير عدمه وتقرره ووقوع القسم الاول بدله ولا محذور في
ذلك كما عرفت في الصورة الاولى مفصلا واما ثانيا فلان
الصورة لم يرد بها معنى الاعم من الصورة العلمية والحمل
فكيف يستقيم حملها عليه بلا قرينة   لزم حلول شيء واحد بعينه
في محال متعددة وما فيه بحث اذ ليس للوجود حلول في الماهية اصلا كما
مر غير مرة فالاولى ان يقال لما كانت الاجزاء ذواتا متعددة في
الخارج وقد عرفت ان تخصص الوجود بالاضافة الى الماهية كان
وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريبة   قد حصل له معان قال بعض
الفضلاء وان اراد بحصول المعاني وثبوتها الشيء ثبوتها له ثبوتا
حمليا يكون تلك المعاني محمولات كالمفهومات المنتزعة منها
فيلزم ان يكون الانسان مثلا ممتدا او بعدا وحركة ارادية وهو بين
البطلان وان اراد ثبوتها له ثبوت الاعراض لمحالها يلزم ان
يكون الشيء متقدما على تلك المعاني ومتقوما قبلها فلا يكون
المفهومات المنتزعة منها داخلة فيه وذا اثبات له وفيه بحث
اذ نختار ان المراد هو القسم الثاني قوله يلزم ان يكون الشيء
متقدما على تلك المعاني ومتقوما قبلها قلنا مم لكن لا تم ان
المفهومات المنتزعة منها لا يكون داخلة فيه فان المشتق يدل

على ذات مبهم باعتبار معنى معين كما مر تحقيقه في الحواشي السالفة
والذات ههنا هو الصورة الداخلة في الماهية والمعنى المعين
هو اثرها الذي تتقوم به قالوا لما لم يكن لنا طريق الى معرفة الصور
النوعية الا بالاثار جعلنا تميز الصور المذكورة بها قال الشيخ في الحكمة
العلائية عند بيان معنى الناطق في الحيوان ان الناطق بالفارسية
تعبير معنى ناطق آن بود كه او را نفس سخن گوست ثم الاثر
الذي تميز به الصورة هو الاثر القريب منها لا الاثر البعيد عنها
مبدؤه القريب غير الصورة فلا تميز الصورة به فان تعين
الاثر القريب تميزت الصورة به وان لم يتعين ووجد اثران
في مرتبة واحدة كالحس والحركة الارادية جزؤها جعلناهما معا فيهما
على ذلك فقالوا فصل الحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة
فاذن دلالة الفصول كالنامي والحساس والمتحرك بالارادة
والناطق على الاثار الخارجة عن الانسان قطعا لضرورة التخير
لا لكونها داخلة فيه فهذه الاثار اجزاء المفهوم الحد ولا الذوات
المحدودات ولا محذور في ذلك كما حقق في موضعه وبهذا
التحقيق يسقط ما نقل الشارح عن بعض المحققين في رد الوجه
الثالث بان نختار هذه المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة
لمعان اخرى خارجة عن ذلك الشيء ولا نم ان المشتق منها
لا يكون ذا ابتداء لمعناه مفصلا وبه يسقط ايضا ما ذكره الشارح
من ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لانا نختار
ان ماخذ الاشتقاق خارجة ولا ينافي ذلك كون المشتقات
من تلك الماخذ من الاجزاء المحمولة لما مر ويستفاد منه انه
قبل التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة
فان معنى الابيض والاسود ونظايرهما ما يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما

ولا خاصا

ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض الشيء كان معنى قولك
الثوب الابيض الشيء الثوب الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معناه الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى
المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم اما بديهة او
ببرهان ان بعضا من تلك المعاني لا يوجد الا بان يكون تابعا
لحقيقة اخرى مقارن لها ناعتا لها فيها الا لها ومنها ويسمى بالعرض
وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون
هناك شيء هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم
بالنظر الاول على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان
الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض
ومن ههنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات وبان حكمها كما سبق
التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته
كما وقع في الالوان فان كنهها عندهم بديهي ومع ذلك نازع
بعض الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم
يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان التلون بالمعنى الذي
اخذ ووليس جوهرا قائما بذاته وقد سبق منا ما انه وان
كان خلاف ظاهر اقاويل الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح
عنه المعلمان والفطرة السليمة تساعده ولسنا ممن نوضح
ما بين دفتي الشفاء وفيه بحث من وجوه منها ان قوله لا يدخل
في مفهوم المشتق الموصوف غير تام لجواز ان يدخل فيه لا على
وجه العموم ولا على وجه الخصوص بل يتعلق الحدث الذي هو
ماخذ الاشتقاق به لا بغيره كما يدل عليه تفسير القوم اياه بما دل
على ذات مبهم باعتبار معنى معين وقد مر تفصيله في مبحث
الوجود ومنها ان الشيء لو كان داخلا في مفهوم الابيض في وصف
به الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشيء الابيض

كما حسبه بل كان معناه الشوب الشيء له البياض او ما يجري مجرى
ذلك وكذا اذا دخل في مفهومه الشوب وقيل الشوب لا بيض
لم يكن معناه الشوب لا بيض كما حسبه بل كان معناه الشيء المشوب
له البياض او ما شابه ذلك وهو ظ ومنها ما اوردناه انفا
على ما اختاره من ان المقولات هي المشتقات لا مباديها
واما ما ذكره من ان ليس لمن يؤمن بما بين ودين الشفاء فلانك
ستصدقه من تتبع كلام هذا القائل وبراهينه مما في الشفاء
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة غير المركب في الخارج قيل
لا يخفى ان اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي
في الخارج فتلك الاجزاء غير موجودة في الخارج عندهم فلا يكون
عين المركب في الخارج عندهم ومتحدا معه في الجعل الا تبعا وبل
وهو ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود
واحد هو للشخص بالذات ولها بالعرض ومع يكون صحة الحمل
بواسطة هذا الاتحاد وفيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من نفي
وجود الكلي في الخارج نفي وجود هذه الاجزاء فيه لجواز ان
يكون موجودة فيه من حيث انها جزئية لا بالكلية فانها في حد
ذواتها ليست كليات ولا جزئيات ولا ينافي شيئا
منها فهي موجودة في الخارج عندهم وهناك عين الشخص
ذاتا ووجودا واما ثانيا فلانها لو لم يكن موجودة في الخارج
كانت لا محالة معدومة فيه لامتناع الواسطة وح لا يكون
لها وجود في الخارج اصلا فلا يصدق انها موجودة بوجود
غيرها على ان كون الشيء موجودا بوجود غيره مناف لما سبق
من ان الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات واما ثالثا فلانه
يلب ان وجود الشخص وجودها لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي
صحة حملها عليه فان الحمل كما سبق هو الحكم باتحاد الموضوع

والمجعول

والمجعول والتشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء لانه عنده
موجود في الخارج فتلك الاجزاء معدومة فيه لا باتحاد وجودها
حتى يكون في اتحاد الوجود مستلزما لصحة الحمل ولا اشكال
عليه الا ما سلف هذا الاشكال انما يرد عليه لو كانت الاجزاء
صورا عقلية لذلك الامر الواحد وليس كذلك بل هي
اجزاء تحليلية لذلك الامر الواحد كما حققنا انفا قيل
فيه اشياء آخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما مجازا من قبيل
الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان
يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة
كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون
العقل لا ينال ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة لا يكون
في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور
المنتزعة فيه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن
وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذات البسيط
الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في
العوارض وقد مر تفصيل بعضها فيه وفيه بحث لانا لا نسلم ان
الحكم باتحادهما مجاز وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الاجزاء
موجودة في الخارج كما حسبه هذا القائل وقد عرفت فساد ما
استدل به على ذلك انفا وانها موجودة في الخارج حقيقة
عندهم وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا ولا نسلم ان تلك
الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي فانها اجزاء تحليلية
كما حققناه وح لا يكون تسميتها بالجزء مجرد اصطلاح كما
حسبه ولا نسلم انه لا يكون ح لا يكون في العقل ما هو معروض
الوجود الخارجي حقيقة فان مجموع الاجزاء التحليلية للشيء
عين ذلك الشيء فاذا حصل جميعها في العقل كان هذا الشيء

حاصلا فيه   وقد يوخذ مادة وقد يوخذ محمولا المعنى الواحد
الذي هو جوهر يحتمل من المعنى اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر
آخر كان مادة لها واذا اخذ بوجه لا يابى ان يدخل فيه امر آخر
كان جنسا لها قال الشيخ في الهيات الشفاء ان المعنى الذي
يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور
اذا تغير عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد
من الكليات المشهورة ونحصل بيانا في الجنس وفي مثال
كثر اشكاله على المتوسطين فنقول ان الجسم قد يقال انه جنس
للانسان وقد يقال انه مادة له فان كان مادة للانسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل الجزء على الكل فلننظر
كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد
اعتبر مادة فهناك يتيسر لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا
اخذنا الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة فهناك
يتيسر لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا
فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس
او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا
في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان اخذنا الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض بشرط آخر
البتة ولا يوجب ان يكون جسميته بجوهرية مقصورة بهذه
الاقطار فقط بل جوهرية كيف كان ولو مع الف معنى مقوم
لخاصية تلك الجوهرية وصورته ولكن معها او فيها اقطار ثلثة
على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات يكون بعد ان يكون جملتها
جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كانت هناك
مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية

تمت بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء
قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو الجنس ثم قال فان
اي معنى اخذته حال شكل الحال في جنسيته او مادته من هذه
نوعية قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان على انه منه وفيه
كان جنسا وان اخذ تماما من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى
وحدته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج
لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت بها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن
ان يدخل كان نوعا وان كنت في الاشارات الى ذلك المعنى
لا يتعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة
يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض
لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على انها داخلة
في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما ما ذاته
بسيط فعسى ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في
نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا كلامه وهو يدل
دلالة واضحة على الفرق بين الجنس والمادة وكيفية اخذ
كل واحد منهما ويعلم من قوله وان اوجبت بها تمام المعنى حتى
دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا انه لا يدخل في التشخص امر
لا يكون داخلا في النوع والا لما صح قوله حتى دخل فيه ما يمكن
ان يدخل كان نوعا فلم يكن الشخص ولا التشخص جزءا من الشخص
كما حسبه بعض المتاخرين   مع الانسب كان تقدمها حاصل
لان التداخل وجودي والتباين رفعه   بمعنى منع الخلو
قيل قيد بذلك ادخالا وهذه العبارة منع الخلو فقط وان
كان بينهما الواقع منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور
وفيه بحث   للكلام البسائط نحو تميز المنتهية عن بعضها لا

يلزم من عدم جزئية للبسائط ان تميز المهية منها الجواز كونه عارضا
لها وح لا تميز المهية عنها كالسيجى لا ترى ان الحيوان لا تميز الفرس
عن الناطق وان كان جزءا للفرس عارضا للناطق
والجنس كالمادة وهو معلول الاول معروفه كيف هو تركيب الجسم
من الهيولى والصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان
احدهما ان ينضم الى شيء شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة
في المركب منها حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت
من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني
ان يصير شيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب
ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما
وعين المركب الخ كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة
في الخارج ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي واجزاء
هذا القسم صادقة على المركب منها لاتحادها معه في نفس الامر وان
كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع
صدق اجزائه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وصحة الحمل
يستدعي اتحاد الطرفين فيها كما مر فان قلت لما كان الجزءان
في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور التركيب
بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم ذلك
الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا
ولا يكون عين الجزء الاخر ثم صار عينه او نظرا الى امر آخر كان
يكونا معا امرا واحدا ثم ينعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما
ويبقى من حيث انه عين الاخر كالجسم والنامي فانهما معا امر
واحد هو الشجر مثلا واذا الشجر انعدم من حيث انه عين النامي
ويبقى من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية

لانها ذوات متعددة في نفس الامر قطعا النظر عن تقسيم العقل
اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تع ان تركيب الجسم من الهيولى
والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو
كان من القسم الاول وكانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين
فيه في الخارج امتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ
لما نقله الشارح عن بعض المحققين من قوله ان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها اي حمل تلك الاجزاء على المركب وكذا
حمل بعضها على البعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي اذا
فرض منهما اي ارتبطا لكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او
يقال المجموع منهما هو هذا الواحد يشهد بذلك بديهة العقل
لكن المادة تحمل على المركب المذكور اذا اخذ بوجه كما نص عليه
المعلم وصرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فكيف يكون المركب المذكور
من القسم الاول ولنجعل ما سيأتي مخصوصا بالهيولى الثانية وصورتها
ليقاس عليها سائر الهيوليات والصور فنقول ان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت
جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها
لان حلول الحال بجميع الاجزاء حلول سرياني كما اطبق عليه جمهور مثبتيها
ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو حينئذ يكون
نارا بالفعل يكون نارا وياقوتا معا وهو ح ويتحقق ياقوت غير
مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون
الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفئ في الزمان الطويل
الذي يكون الياقوت فيه مع وجود ما يبع صنوبره ومجاورة الا
اجزاء المائية وكان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة فيه بالفعل
كان لا اي جزء يفرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا

١٦١

واذا لم يكن للاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة
لم يكن تركيب المواليد منها من صورتها من قبيل القسم الاول من نحوي
التركيب اللذين ذكرناهما فان العناصر ينقلب غذاء والغذاء
ينقلب اخلاطا والاخلاط ينقلب نطفة والنطفة ينقلب علقة
وهي ينقلب مضغة وهكذا ينقلب شيئا فشيئا الى ان ينقلب
حيوانا وليس لها من السابق في هذه الانقلابات باقيا با
لفعل فيما هو اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل
واحد من العدد الاجزاء امر واحد بطبيعة لا كثرة فيه في نفس الامر
نعم للعقل ان يقسم كلا واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى
اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها
صورة له باعتبار وفصل باعتبار آخر وبعضد ذلك ما ذكره
الشيخ الحكماء العلامة من ان الهيولى والصورة بحسب الذات
واحدة متعددة بحسب المعنى وما ذكره في شرح الاشارات
من قوله فظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مترتب في صنف
المراتب على التكافؤ فينتهي من الجانبين الى الهيولى التي
وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما
ذكره الامام في شرح الاشارات من قوله لان الهيولى شيء
بالقوة ومتى حصلت في الجسم وما ذكره بهمنيار في
الهيات كتاب التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى ليست
شيئا من ضروع فيحصل اذن جوهر والجوهرية التي فيها ليس يجعلها
بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا
بالصورة كيف لا ولو كان تركيب الجسم منهما على ان
يكونا ذاتين حاصلتين متميزتين في نفس الامر لم يصح تفسير
الصورة بانها مهية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانه

مهية البيت لكن عرفها الشيخ في طبيعيات الشفاء بها حيث
قال ان لكل جسم طبيعي مادة وصورة واعراضا وصورته هي المهية
التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركيب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة كما في القسم الثاني من نحوي
التركيب صح تعريف صورة الجسم بمهيته لان هذا الامر الواحد
الموجود من صورته غاية الامر انه يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا
بهما قد صار عينه هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر فان
قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا
يتصور ذلك قلت العلية المذكورة ليست من حيث انهما
واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا اشتغل العقل بحكم بعلية
بعضها لبعض ولا حجر في ان يكون هناك امر واحد يعرض له
كثرة عقلية تتحقق العلية بينها كالطبيب المعالج للباني وهما
شخص واحد في الخارج وكالمهية التي هي علة لعوارضها المحمولة
عليه مواطاة وهي عينها في الخارج واذا كانت المادة والصورة
كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر فاذا اخذ احدهما مقيدا بكونه
فقط لم يصدق حمله على تلك الذات لانها ليست احدهما
فقط بل هي عين الاخر ايضا وهو ماخوذا بهذا الوجه يسمى مادة
اوصورة واذا اخذ غير مقيد بهذا القيد بل مطلقا يصدق
حمله عليها وعلى الاخر ايضا وهو ماخوذا كذلك يسمى جنسا او
فصلا فاذن الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا
كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا
الفصل والصورة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا كان فصلا
واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان صورة فظهر ان
الجنس والمادة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذا

الفصل والصورة فان قلت كون المادة والصورة ذاتا
واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركبات المتشابه الاجزاء
كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة
وصورة باعتبارين واما في المركب الغير المتشابه الاجزاء
كالفرس فلا يتصور ذلك فيه اذ هناك امور متعددة مختلفة
الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة
الحقيقة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد قلت الفرس
امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس حكم الفرس موجودا واحدا
في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه
كما انه الياقوت انتهى كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء المفروضة في الفرس حقائق
مختلفة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء فعلية الا يرى ان الاجزاء
التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع
مختلفة كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء التحليلية الفرضية في
الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق
اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقيقة قال
بهمنيار في طبيعيات كتاب التحصيل انا نرى اجساما مركبة
العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة وتغتذي وتنمو و
يطلب بدل ما يتحلل منها فيجب ان يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية
جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم
يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب بدل ما يتحلل يختص
بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاط
واجزاء العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل
واحد من اجزاء العين ابصار بل لا ابصار للعين بما هو عين

والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات
خصوصية اجسام ليست لكل واحد من اجزائها موجودة لا
جزاء فيها الا بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء
فيه بالقوة هذا كلامه وهو صريح في ان الاجزاء في المواليد بالقوة
وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت التركيب الاتحادي
الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته
جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ وتبعه المتأخرون وبدنه
جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او تجسم
المجرد وهو خلف قلت لا نسلم ان التركيب الاتحادي بينهما لذلك
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين
في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من
وجودهما واحدا لاحد الامرين المذكورين فان الانسان امر
واحد قد انقلب النطفة اليه بالوسائط التي ذكرناها وهو
واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا ماديا ولا مجردا وسائر
مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يفرضه بحسب اثاره الى
جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولا خفاء
في ان تلبسه ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو يستلزم
ان يكون له مقدار ووضع وغير تلبسه بادراك الكليات لا
يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات
من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد وعندهم
فان المجرد انما يراد به العاري عن هذه الثلثة ثم
لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض آخر منها كما اذا مات الفرس مثلا فانه
يبقى فيه المقدار والتشكل واللون دون النمو والاحساس واذا
انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز

ويمتنع فيه ادراك الكليات لتوقفه على التغلب الى مجرد ونظر المجرد
الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
فمنشأ السؤال اخذها بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون
النفس المجردة التي هي صورة للانسان جزءا تحليليا له كما هو
شان سائر الصور لا جزءا تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم
امور منها انما يفهم من لفظ انا وما يرادفه معنى يصدق عليه انه
يدرك للكليات وانه جالس مثلا فان كان هذا المعنى
هو البدن لا يصدق عليه يدرك الكليات اذ البدن مادي
ويدرك الكليات تجرد كما بين في موضعه وان كان هو
النفس او مجموعهما لا يصدق عليه مثل الجالس اذ يمتنع الجلوس
على المجرد وعلى مجموع مجرد ومادي ايضا ومنها ان القوم عرفوا
الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات
وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجرد وحدها وهو ظ
ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد مثلا
يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات
ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون
مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول وحيث قال العلامة
الجرجاني في حواشيه على شرح حكمة العين واما ان الانسان
ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس
المفارقة فليس كذلك لان كل منهما تحت جنس اخر اذ النفس
تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما
اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون
العقل الفعال مع ما يفعل فيه ويدبره امرا واحدا بالحقيقة اما
اذا كانت النفس المجردة جزءا تحليليا للانسان ويكون حصولها
فيه بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركيب امر واحد حقيقي من المجرد

والمادي ويكون المعنى المشار اليه بلفظ انا والمعرف بالحيوان
الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو ان كان متحيزا
اذا وضع لكن ادراك الكليات ليس من حيث انه كذلك
فمدرك الكلي من حيث هو مدرك له مجرد عنها بخلاف مدرك
الجزئيات ومما يدل على ان التركيب بين البدن والنفس
اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله فقد بان ان
لهذه الحيوانات والنباتات خصوصية جسمية وهذه لا
فعال لا يصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا فيجب ان يكون
بسبب اخر وذلك السبب هو المبدأ الذي تسميه نفسا
وبينه وبين البدن اتحاد حقيقي لا فرضي قيل ما ذكره يقتضي ان
لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من
الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض
الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في
الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون محمولا على الجسم
فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان
الجنس محمول دون المادة وايضا مع اتحادهما في الخارج كيف
يتصور حلول احدهما في الآخر وايضا القوم فسروا الحلول
مطلقا بالاختصاص الناعت فلا يخلو اما ان يكون المراد بالناعت
ان يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون مبدأ لما هو المحمول فان
كان المراد الاول لم يكن السواد حالا لانه بعينه لا يصير ناعتا
للجسم محمولا عليه وان كان المراد الثاني لم يكن الصورة حالة
في الهيولى لانها بنفسها محمولة على الهيولى ناعتة لها كما حققه وان
كان المراد اعم كان الاسود ايضا حالا في الجسم فيكون هناك
عرضان حالان في الجسم موجودين في الخارج وهو خلاف المذهب
والاتفاق على ان هذا المحشي لا يقول بكون الاسود عرضا وان عم

١٦٧

ان حلول الصورة في الهيولى هو الناعتية على الوجه الثاني كان
مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان حلول الاعراض مخالف لحلول
الصور في هذا المعنى وفيه بحث من وجوه منها ان قوله ما ذكره
يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل غير تام اذ لا يلزم
من كون امر عين شيء حاصلا بالفعل ومتحدا معه ان لا يكون حاصلا
بالفعل بل يستدعي ذلك ان يكون حاصلا بالفعل نعم يلزم
ان لا يكون وحده موجودا على حدة بالفعل ولا محذور في ذلك
فان الهيولى والصورة متحدان في الخارج ذاتا ووجودا و
كذا النوع والعارض المحمول عليه بالمواطاة كما مر بيانه فلذلك
فلا يكون شيء منها وحده موجودا على حدة ومنها انه لا يلزم
من كون المادة محمولا على الجسم ومتحدا معه في الخارج ان لا
يتحقق فرق بينهما وبين الجنس فان الجزء وان كان عقليا
لا يحمل على الكل من حيث هو جزء له فالمادة لا يحمل من حيث
هو مادة ويحمل من حيث هو جنس وقد مر الفرق بين الاعتبارين
مفصلا ومنها انا نختار ان المراد بالناعت اعم من ان يكون
الحال نفسه محمولا كما في الكليات او يكون مبدأ له كما في الكيفيات
لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون هناك عرضان وانما يلزم ذلك
لو لم يعتبر فيما قسم الى الجوهر والعرض قيد يخرج عنه مثل لا
سود لكنه معتبر فيه ذلك كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله
الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا وقد
يكون بالعرض كوجود زيد ابيض ونحن نشتغل بالموجود با
لذات فنقول الموجود بالذات اما جوهر واما عرض ثم قيل
لا نسلم ان الانسان في هذا التصور صار عين الكاتب في الوجود
حقيقة فان الانسان قد كان موجودا ولم يكن الكاتب موجودا
واذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متأخر عنه بالزمان او بالطباع

فكيف

فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه
وجود الكاتب ثم اذا زال الكاتب يبقى وجود الانسان بعينه
حتى يكون وجود واحد تارة وجود الانسان فقط وتارة
وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير وجود الانسان فقط
كما كان اولا فيتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهذا
مما لا تقبله فطرة العقل كيف واذا لاحظ العقل امرين بينهما علاقة
الناعتية والمنعوتية ثم زال احدهما مع بقاء الآخر يحكم بتلك الملاحظة
ان الباقي هو الموصوف والزائل هو الصفة وبمثل ذلك ينبه
بعض الافاضل على ان الامر الثابت في الجسم بعد طريان
الانفصال والاتصال هو المنعوت لا الصورة حتى يثبت
كونه هيولى ثم كيف يثبت الوجود الذي هو من المعقولات
الثانية ثابتا بحاله مع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك
لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان العلم هو اتحاد العالم
بالمعلوم اذ يصح ان يصير النفس متحدة بحسب الوجود بالمعلومات
ثم اذا زال عنه العلم يصير كما كان وانت خبير بان تسميته
هذا تركيبا اتحاديا بالوجود اصطلاح جديد مخالف لما اصطلح
عليه القوم ولا يخفى ركاكته وما ذهب اليه مخالف لما اطبقوا
عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء غير محمولة وانما يصير
محمولة من حيث انها معروض للجنسية او الفصلية وفيه بحث
اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطفل والشاب
والشيخ موجودا بوجود واحد وصح ان يقال زيد كان موجودا
ولم يكن الشاب موجودا واذا صار شابا وجد الشاب بوجود
متأخر عنه بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق
الذي كان لزيد هو بعينه وجود الشاب ثم اذا صار
الشاب شيخا فيبقى وجود زيد بعينه حتى يكون وجود

واحد بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة يكون وجود
زيد والشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط فيتوارد
الموصوفات على وصف الوجود وهكذا الى سوق الكلام
الى آخر ما ذكره لكن لا اخفاء في ان الطفل والشيخ والشاب
شخص واحد موجود بوجود واحد واما ثانيا فلان ما ذكره
مبني على توهم ان الوجود وصف وارد على الموجود بالفعل
حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل ثم اذا
صار عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على
زيد فقط سابقا واردا عليهما معا وليس كذلك اذ
لا ورود للوجود على الموجودات اصلا كما سبق تحقيقه
في مبحث الوجود بل هو معنى بديهي ينتزع العقل من الموجودات
ونصف اليها فاذا وجد زيد وليس كاتبا
ينتزع العقل منه هذا المعنى ونصف اليه لا الى الكاتب
واذا صار عين الكاتب ينتزع منه هذا المعنى ونصف اليهما
ولا محذور في ذلك ولما لم يكن الوجود امرا حاصلا بالفعل
سقط جميع ما بنى عليه واما ان تسمية هذا النحو بالتركيب
لا تحادي الاصطلاح حتى يتغلا شبهة فيه ويدل على ذلك قول
المحشي وانت ولكن ركاكته غير ظاهرة فان هذا الاسم ملايم
لمسماه غاية الملايمة اذ المسمى واحد في الخارج مركب في
الذهن وفي هذا الاسم اشارة الى الجهتين واما ثالثا فلان
مخالفة ذلك مع ما اطبق عليه القوم عليه من ان الاجزاء التحليلية
من حيث انها اجزاء غير محمولة اذ لا يلزم من كون المادة متحدا
في الخارج مع المركب ان يكون محمولا عليه من حيث انها جزء
كيف وهي من حيث انها جزء يكون الجزء الآخر لا محالة خارجة
عنها وبهذا الاعتبار لا يصح حملها عليه كما مر غير مرة وصح حملها

عليه من حيث اخرى وهي ان يوخذ مطلقا لا بشرط خروج
الجزء الآخر عنها ثم قيل كون الاجزاء العنصرية غير حاصلة في
المواليد الثلثة غير تم وما ذكره مخالف لما حققه الشيخ وغيره
من المحققين بل نقل الشيخ هذا المذهب وقال لكن قوم
في قريب زماننا اخترعوا مذهبا عجيبا غريبا وبالغ في رده
حيث قال لو كان هذا الراي حقا لكان المركب اذا سلط عليه
النار فعلت فيه فعلا متشابها فلم يكن القرع والانبيق يميزه
الى شيء قاطر متبخر لا يثبت على النار والنيته والى شيء ارضي
لا يقطر وبين اللزوم بكلام طويل وفيه بحث اذ ما ذكره ههنا
هو ان العناصر ليست فاصلة بالفعل في المواليد الثلثة وما
رده الشيخ هو عدم بقاء العناصر في الممتزج قبل صيرورته
من المواليد فانه قال لكن قوم قد اخترعوا في قريب زماننا
مذهبا غريبا عجيبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع جميع صورها
فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ويلبس ح صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة ويرى ان الممتزج يستعد بذلك
القبول الصورة النوعية التي للمركبات ومنهم من جعل
تلك الصورة صورة اخرى هي صورة النوعيات ومنهم من جعل
المزاج امرا عارضا لا صورة له ولو كان هذا حقا لكان المركب
اذا سلط عليه النار الخ وهو الكلام بصريحه يدل على ان
المذهب القريب هو ان العناصر بعد الامتزاج والانفعال
بعضها عن بعض يخلع صورها ويلبس صورا او صورة
واحدة يستعد بذلك القبول الصور النوعية التي
للمركب فمقتضى هذا المذهب لا يكفي المزاج لان تستعد
به المادة لقبول الصور النوعية التي للمركبات بل لا

بدل عروض صورا وصورة واحدة ليتم استعداد قبوله صور
المركبات والشيخ انكر ذلك عليهم وذهب اليهم ان العناصر الممتزجة
لا يحتاج الى صورة بعده لقبول صور المركبات وليس في
كلامه هذا دلالة على ان المذهب المنسوب بهو ان الصور العنصرية
غير باقية في المواليد الثلثة كما حسبه هذا القائل كيف لا والشيخ
قد استدل على عدم تقارن البسائط العنصرية فيها بيانا
واضحا سننقل عنه في بحث المزاج فحمل كلام الشيخ على ما حمله
هذا القائل دليل واضح على صدق ما افاده ان القائم انه ليس ممن
يؤمن بما بني وحقق الشفا ثم قيل كون الاجزاء النارية ليست
بموجودة في الياقوت مجرد استبعاد ثم انما يتم لو كانت لا
جزاء المائية التي ذكرنا غالبة عليها اما لو كانتا متقاربتين في
المساوات فلا يتم الاستبعاد والحق انه ليس احدهما غالبا
على الاخر عليه فانه حتى يفسد صورته بل للقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون الصورة النوعية الياقوتية حافظة لصورها وما زعمه من
ان كل جزء يفرض فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا مخالف
لما اطبق عليه الشيخ وغيره من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان صور العناصر
بحالها في المواليد واستدلوا عليه بظهورها فيه بالقرع والانبيق
كما هو مستقصى في كتبهم وفيه بحث اذ كون الاجزاء النارية ليست
حاصلة بالفعل في الياقوت امر واضح جلي لا ينكره من له ادنى
فهم وما حسب من ان هذا انما يتم لو كانت الاجزاء المائية غالبة
فليس كذلك فان الجزء الناري الصغير لا يبقى مجاورة للا
جزاء الهوائية او الاجزاء الارضية يوما او يومين فكيف يبقى مجاورة
لها وللجزء المائي الغير مدة متطاولة كما ثبتت او مائتين وليس
عدم بقاء الاجزاء العنصرية في المواليد مخالف لما عليه الشيخ فانه
صرح بعدم بقائها فيها وسننقل ذلك بعبارته واما ظهور الاجزاء

العنصرية بالقرع والانبيق فقد عرفت ان الشيخ ادعى ذلك
في الممتزج قبل قبوله لصور المواليد وذلك فيه فهو غير تام فان اشتمال
الياقوت لا يظهر فيها بالقرع ولا بغيره العناصر كما لا يخفى ثم قيل
قوله كل فرس امر واحد طبيعي غير تام فان اللحم والعظم وغيرهما من الا
عضاء موجود بالفعل في الفرس وانكار ذلك مكابرة ولا شك
ان كلا من تلك الاجزاء واحد بالوحدة الشخصية فيكون لحم الفرس
مثلا موجودا واحدا بالفعل في نفس الامر وفيه بحث اذ من البين
ان كل فرس شخص واحد طبيعي في الواقع لا اضافي ومنع ذلك مكابرة
غير مسموعة واذا كان واحدا طبيعيا في الواقع لم يكن كثيرا
طبيعيا فيه لما نص عليه بهمنيار من ان كل ما يكون الوحدة بالفعل
يكون الاجزاء فيه بالقوة وتشهد عليه الفطرة السليمة قوله
فان اللحم والعظم وغيرهما من الاعضاء موجود بالفعل ان اراد
انها موجود في الخارج فلا شك انها موجود في الخارج لكن لا يلزم
من كون لحم الفرس مثلا موجودا في الخارج ان يكون امرا واحدا
براسه لجواز ان يكون بعضا من امر واحد حقيقي كنصف المتصل
الواحد وان اراد ان كل واحد منها براسه شخص واحد اخر لا ان
المجموع شخص واحد طبيعي فذلك غير بين ولا مبين ومخالف لمقتضى
النظر ايضا الفطرة المصاب ثم قيل على ما نقل عن المعلم الثاني
من ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع
فيها الحركة انواع مختلفة قد توهم ان هناك امرا متصلا واحدا
تلك الانواع اجزاء فرضية له وهو غير تام فان هناك امرا واحدا
هو المتوسط وهو موجود بالاسر في كل واحد من حدود المسافة
ويرسم منه في الخيال امر ممتد منطبق على المسافة وتلك الانواع
بمنزلة الحدود المفروضة لا اجزاء مفروضة له كيف ولو كان له اجزاء
مفروضة له لزم تركيب الامر الممتد من غير ذي المقدار وهو باطل

فاندفع ما قيل كيف وقد بنى القوم رد مذهب ذيمقراطيس على
خلاف ذلك كما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره من المتقدمين
والمتأخرين واما ما توهم من ان الكواكب التي في كرة الثوابت
اجزاء تحليلية فهو دعوى من غير دليل ومخالف لصرائح القوم بل
للفطرة السليمة كيف وقد ذهب الشيخ وغيره من المحققين
ان لكل كوكب حركة خاصة على مركزه فكيف تكون الكواكب المتحركة
بحركات مغايرة اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل وتحقيق البحث
من وجوه منها ان الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية
هي مسافة تلك الحركة وكيف يتصور ان يكون بالامر موجودة
في كل حد من حدودها وهل هذا الا كما يقال مسافة محدودة كفرسخ
موجودة باسرها في كل حد من حدودها ولا يقول بذلك من له
ادنى عقل وتمييز ومنها ان الاجزاء المفروضة في الكيفية المذكورة
هي امور منقسمة تقطعها المتحرك في ابعاض زمان حركته لا امور
غير منقسمة تلبس المتحرك بها في آنات زمان حركته كما حسبه
ولا يلزم من كونها اجزاء تحليلية الكيفية المذكورة تركيب الامر
الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان مذهب ذيمقرا
طيس هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار غير منقسمة في الخارج
منقسمة بحسب الوهم فيكون تلك الاجزاء عنده اجساما
صغارا ذوات مقادير لقبولها القسمة الوهمية لا اجزاء
غير ذوات مقدار ليرد مذهبه بانه مستلزم لتركب الامر
الممتد من امر غير ذي المقدار ثم ما يدل على ان الثوابت العارض
الفلك لا انها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها
موجودا واحدا على حدة انه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت
سطوح متعددة مع انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا اليه
ومنها انه لا يلزم من كون الكواكب متحركا على مركزه ان يكون

موجودا واحدا على حدة لجواز ان يكون بعض جسم واحد
متحركا دون بعض آخر منه كالبحر عند هبوب الريح على بعض
جوانبه متحرك بها بعض اجزائه دون بعض آخر ويجوز ان يكون
بعض جسم واحد حقيقي يتحرك اسرع حركة من بعض آخر منه
كاجزاء مفروضة في الفلك فان ما يقرب من المنطقة اسرع
مما يقرب من القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما تتعلق
بالاشخاص الموجودة في الخارج كذلك تتعلق بابعاض الموجودات
الا ترى ان السفينة تجري في جزء من البحر والضوء قد يقع على بعض
المتصل الواحد دون بعض آخر على ان حركة الكواكب على هذا
كذا ما ذهب اليه بعض والجمهور انكروا ذلك ثم قيل كون الاجزاء
غير بالقوة غير تام والدليل الذي ذكره التصريح انه لا يلزم من كون
وحدة الكل بالفعل ان يكون تلك الاجزاء فيه بالقوة اذ لا منافاة
بين وحدة وجود الاجزاء فيه بالفعل وقد نبه على ذلك بعض
افاضل الحكماء المتأخرين والامام الرازي وفيه بحث اذ لو كانت
الاجزاء فيه بالفعل اشخاصا متعددة في الخارج ولا شك ان
ذاته نفس هذه الاجزاء لا غير فلا محالة يكون نفس ذاته اشخاصا
متعددة في الخارج ولا شخص واحد فيه مثلا اذا كانت هناك
اربعة اشخاص في الخارج قد تركب منها امر واحد فذات هذا
الامر نفس هذه الامور الاربعة لا غير فلا يكون نفس ذاته وهي هذه
الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا اخذ ذاته مع صفة واحدة
كالمجموعية او التربيع فيقال مجموع واحد او مربع واحد يوصف
بالوحدة واذا اخذ مع صفتين كزوجتين فيقال هو زوجان
يوصف بالاثنينية لكن الوحدة والاثنينية راجعة بالحقيقة
الى الصفة لا الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن الصفة
وبهذا التحقيق يظهر وجه ما في الحواشي الشريفية على

هذا الكتاب من ان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا تركيب من الاجزاء
المحمولة و وجه ذلك ان الاجزاء المحمولة لما كانت متحدة في الخارج
ذاتا و وجودا كان المركب منها ذاتا واحدة في الخارج ويكون
الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة يكون الاجزاء
فيه بالفعل ويكون ذاته في الخارج امورا متعددة منها تتألف
بعد تعقل الجنسية والفصلية على ما ينبغي فان الجسم
مثلا باعتبار انه جنس و هو الجسم المطلق الذي يجوز ان
يدخل فيه ما يدخل من الفصول كما عرفت انفا امر كالمجهول لا يدري
انه على اي فصل وقد نبه على ابهامه بان المعنى الجنسي وحده
من غير ضميمة لا يمكن ان يجعله الذهن شيئا مشارا اليه قد يخصص
بامور عرضية عرضت من خارج الجواز ان يتوهم هو بعينه باقيا
مع زوال واحد واحد منها كما يمكن ذلك في مخصصات الطبيعة
النوعية ولا شك ان الفصل اذا انضم اليه يحصل النوع ويزول
الابهام كان احدهما اعم وهو الجنس لا يلزم ان يكون اعم الاجزاء
جنسا لجواز ان يكون ذاتيا في مهية واحدة عرضيا في مهية
لا يوجد فيها سائر الاجزاء وح لا يكون مقولا على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو فلا يكون جنسا مع كونه اعم الاجزاء
المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التحصيل و
التعيين وذلك لان الفصل يعرف بالكلي المقول في جواب
اي شيء هو في جوهره واذا سئل باي شيء انما يطلب المميز الذاتي
فيكفي فيه المميز الذاتي وفيه بحث لان الشيخ لما زاد في تعريف
الفصل قوله من جنسه فقد اعتبر التعيين والتحصيل المقرر
واقول لا بد من هذه الزيادة اذ لو اكتفى في السؤال باي شيء
هو في ذاته لم يتعين وقوع الفصل في جوابه بل وقوع تمام مهيته
في الجواب اظهر مثلا اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته

لكان

لكان الجواب الظاهر انه الحيوان الناطق اما اذا قيل الانسان
اي حيوان هو في ذاته او قيل انه اي شيء من الحيوان في ذاته
تعين ان يقع الفصل في الجواب فيقال ناطق او قلنا
انه لا يمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها قيل هذا الحيف
لان ذاتها لا يوجد في غيره اولا كان لحد من الجزئين التمام كذلك
فكيف يقال انها لا يمتاز بنفسها فهو مميز ذاتي بالقياس
الى ذلك الجزء فيكون فصلا فيه انه لا يكفي في الفصل التميز
الذاتي بل لا بد مع ذلك ان لا يكون تمام المشترك بين مهيتين
مختلفتين بالحقيقة وقد بين ذلك الجزء تمام المشترك بينهما
فكيف يكون فصلا كيف وهو صادق على ذلك الجزء قيل
لقائل ان يقول المعتبر في الفصل ان يميز المهية عن غيرها بدخوله
في قوامها لا في قوام غيرها فيكون تلك المهية اذا اعتبرت
في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من المهيات وهذا القدر يكفي
في تحصيل المهية وان فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض
فان ذلك لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب
الفصل الا ان عروض نفس المهية لغيرها لا يقدح في امتيازها
عن غيرها بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك كون اعتبار الذاتية
جزءا للفصل وفيه بحث اذ لو كان ذات الفصل مشتركا
ويكون تميز المهية بدخول الفصل فيها وعدم دخوله في غيرها لم
يكن التميز بينهما بذات الفصل بل بصفة الدخول والجزئية
وهي امر عارض للمهية لا ذاتي لها فاذن يكون تميز المهية بامر
عارض لا بالفصل وهذا خلاف المفروض هذا واعلم انك اذا
تحققت كيفية تركب الشيء من الاجزاء المحمولة يظهر لك انه لا
يكون مركبا من امرين متساويين وبيانه ان كيفية التركيب المذكور
ان الموجود الخارجي المركب من الاجزاء المحمولة امر واحد لاجزائه

149

له بالفعل في الخارج كما بيناه آنفا والعقل يقسم بحسب آثاره
الذاتية الخارجية الى مبادي تلك الآثار وما يوجد الا عم
بدون مبدا الاخص سواء كان العموم بحسب الوجود او بحسب
الحمل يعتبر العقل مبدا ما هو اعم من تلك الآثار جزءا منه ومبدا
ما هو اخص جزءا آخر لوجوب تعدد مبدئيهما مثلا يقسم الا
نسان الى الجوهر اي القائم بنفسه القابل للابعاد والنامي
الحساس المتحرك بالارادة الناطق وما يوجد القيام بالنفس
بدون قبول الابعاد كما في المجردات وقبول الابعاد بدون
النمو كما في المعادن والنمو بدون الحس والحركة الارادية كما
في النباتات وهما بدون النطق كما في الفرس اعتبر العقل
مبدا كل واحد منها جزءا آخر منه واما الآثار التي لا يتعين
ان يكون مبادئها متعددة كالحس والحركة الارادية
لاحتمال ان يكون احدهما اعم من الآخر حتى يكون مبدءاهما متعددا
قطعا واحتمال ان يكونا متساويين وحينئذ لا يلزم تعدد مبدا
هما لجواز صدورهما من مبدا واحد اما بتوسط احدهما للآخر
او بدون ذلك فلا يعتبر العقل لمباديهما اجزاء منه ولا
يقسمه الى مبادي تلك الآثار كيف ولو اعتبر الاجزاء المحتملة
لانحصر اجزاء الماهية في عدد لجواز ان يكون بين كل مرتبتين
من تلك المراتب وسائط كثيرة مثلا يكون بين الجسم
والجسم النامي مراتب متعددة فان قلت فماذا اختاروا
هذا التقسيم واي ثمرة له قلت لما لم يكن للانسان طريق الى
معرفة الصور النوعية التي هي حقيقة الشيء كما صرح به الشيخ
ونقله عنه في اوائل هذا المبحث الا بآثارها كما حقق في موضعه
فطريق معرفة حقيقة ان يعرف بآثارها فاخذت آثارها
الذاتية الصادرة عنها بلا واسطة وجعلت دالة عليها

وقسمت بحسب مراتب تلك الآثار فان ذلك احق في معرفتها
بالآثار فان تعين اثر واحد مقدم على سائر الآثار عينت
الصورة به وان لم يتعين اثر واحد بل يكون اثران متقدمين
على سائرها ولا يتعين تقدم احدهما على الآخر عينت بهما معا
كالحساس والمتحرك بالارادة فان بهما يتعين صورة
الحيوان ثم لما لم يتحقق وجود اثرين ذاتيين متساويين
يكون كل واحد منهما صادرا عنها بلا واسطة وعلى تقدير تحققهما
لا يجب ان يكون مبدءاهما متعددا كان تحققهما وتعدد
مبدئهما مجرد احتمال وقد عرفت انه لا يعتبر اجزاء الماهية
والاحتمال ومن ههنا يعلم انه لا يجوز ان يكون جنسان او
فصلان في مرتبة واحدة   اقول الاعتراض المذكور
باقي بحاله وقيل اقول ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير
ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه به
لزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا
ارتفع ابهامه صار هو مع محصله اي رافع ابهامه نوعا من
دون مداخلة ما هو خارج عنهما وظاهر سياقه دعوى بداهة
هذا الحكم بالترديد في معنى التحصيل انه رافع الابهام او
محقق النوع لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه عين فيه
ان المحصل رافع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون
الجنس مستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل
لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع قطعا من اراد
التعرض لهذا التقرير فليس وظيفته الا منع بداهة
الملازمة التي ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده
وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان قبل المنع
واما الاعتراض الآخر فمنوط بقوده او ردة القائل نفسه على

١٧٠

هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما يتم
في المتباينين اذ هذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم
او اخص مطلقا او من وجه وقوله اما اولا فان احدهما اشد
ابهاما يشمل هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد
ابهاما من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون
احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما تقريره الاولي
فمبني على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل
في النوع فالمنع لو توجه فانما يتوجه على المقدمة المبني عليها
لا الى ما ذكره تحسين ان كلام هذا الفاضل ليس في مرتبة اصل
الدليل كما زعمه الشارح وفيه بحث اما اولا فلانه ان
اراد بقوله لو حصل الجنس بالفصل وحده لزم تحقق النوع
بدون الجنس الآخر انه يلزم تحقق النوع المفروض انه مركب
من جنسين وفصل بدون الجنس الآخر فمم اذ لو كان كذلك
لزم تحقق الكل بدون الجزء وانه مح وان اراد انه يلزم
تحقق نوع ما بدون الجنس الآخر فمم لكن لم لا يجوز ان ينضم الجنس
الآخر الى ذلك النوع ويحصل النوع المفروض منهما لا بد لنفي
ذلك من دليل واما ثانيا فلانا لا نم ان ترديد الشرح في معنى
التحصيل غير مجد قوله لانه عني فيه ان المعتبر رفع الابهام
وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس مستلزم لتحقق
النوع بدونه قلنا للشارح ان يمنع هذا الاستلزام اذا
اللازم في النوع بدونه قلنا للشارح ان يمنع هذا الاستلزام
اذ اللازم من النوع اشارة الى النوع المفروض ولا يلزم
من تحصل الجنس الواحد بالفصل تحققه والا لزم تحقق
الكل بدون الجزء ومن ههنا يظهر بطلان الحصر الذي ادعاه
في قوله فان اراد المعترض بهذا التقرير تلبيس وظيفة المنع

بداهة الملازمة التي ذكرنا واما ثالثا فلان غاية ما لزم مما قرره
في الوجه الاول من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع
ان لا يكون لما هو خارج عنهما دخل في النوع الحاصل منهما الا في النوع
المفروض وايراد الشارح انه يجوز بل يجب ان يكون للجنس الآخر دخل
في النوع المفروض وذلك ظ فلا يتركب عقل الا منهما قال بعض
الفضلاء جعل بعض الشراح هذا متفرعا على قول المص وما لا جنس
له لا فصل له وهو بعيد عن الاذهان السليمة حيث توسط بين المفرع
والمفرع عليه قوله وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في
مرتبة واحدة ويجعل ضمير فيه عنهما راجعا الى الجنسين والفصل المفيد
بعدم التعدد في مرتبة واحدة والقرينة لذلك واضحة وامثاله
كثيرة في التركيب فانه لا بد في الشخص من امر زائد على
الماهية اقول انما يلزم ذلك لو كان منشأ المنع عن الشركة امر
في المتصور وهو غير مسلم بل منشاؤه نحو التصور وتحقيق ذلك ان
ليس التشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف
الوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زائد
على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في
الجواب فان ادرك التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا
عن فرض الشركة فيه وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع عن
فرضها وان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت المخاطبك
ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متحدد بالمقدار الكذائي
في الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة
بجميع صفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك
للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان
المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي
لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا كيف لا وتصور الشبح

البعيد اذا كان بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان
اكثر صفاته بل مهيته التي مجهولة واذا عرفت ان تصور معنى
واحد قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن
فرضها فيه بحسب نحوي الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء
من ان علمه تع بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تع بالجزئي
على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه الشامل مفهوم الجزئي
كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات
جزئيا كان او كليا معلوم له تع بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي
لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب
عنه ولا محذور في ذلك تدبر   فذلك الامر الخارج عن زيد
ع اذ لا يلزم من كون شيء جزء المفهوم امر ان يكون جزءا منه الا ترى
ان الجوهر جزء من حد العرض كما حقق في موضعه وليس جزءا من
العرض فاذا كان مفهوم زيد انسانا معروضا بعوارض مخصوصة
زايدة عليه خارجة عنه كانت تلك العوارض جزءا من مفهوم
زيد ولا يكون جزءا من ذاته وح يكون تميز بعض افراد النوع الحقيقي
عن بعض اخر بالعوارض الخارجة عن تلك الافراد كما هو مذهب
الحكماء لا بامر داخل فيها كما حسبه بعض المتاخرين وسماه بالتشخص
وتمايزان في الذهن فقط فيه بحث اذ لو كان التشخص
ممتازا عن سائر الاجزاء وليس كذلك لانا اذا فتشنا عما
هو معلوم لنا عن زيد مثلا لم نجد له جزءا مخصوصا به متميزا بذلك الجزء
عن بني نوعه اذ لا نعلم منه الا انسانا مقرونا بالعوارض العرضية
من الكم والكيف والوضع ونحو ذلك فتامل   ولو سلم فذلك
الشيء هو ما يخصه بعد تسليم كون ذلك الامر جزءا موجودا من التشخص
لا نسلم [illegible] ارتكاب انه ما يخص بالشخص من الكم واخواته لان تلك
الامور خارجة عن التشخص المذكور قطعا فالاولى ان يمنع كونه جزءا الخ

الشخص كما اشرنا اليه قال بعض الفضلاء اعترض على قوله
صاحب المواقف وليس مفهوم زيد مفهوم الانسان وحده
لكن بان سلمنا ان مفهومه ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق
على عمرو ولم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة
المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم ذلك فان
جزء العقلي للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا
ولو سلم ذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك
مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثر من المحسوسات وهم
لا يسمونه تشخصا بل ما به التشخص والجواب عن الاول ان المراد
ان الانسان مع قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه يصدق
على كثيرين ولو كان زيد عبارة عنه لامكن صدقه على كثيرين مع
قطع النظر عن العوارض الخارجة عنه وليس كذلك وعن الثاني
ان التشخص اذا كان داخلا في المهية الخارجية في العقل لا يكون
عروض الوجود الخارجي للمهية الانسانية فقط والا لم يمكن تفصيل
العقل الهوية الخارجية الى المهية والتشخص معنى بل لا بد ان
يعرض الوجود المهية والتشخص المتحدين بحسب الذات في
الخارج وح يلزم ان يكون جزء الموجود الخارجي بحسب العقل
موجودا خارجيا وعن الثالث انه لا يجوز ان يكون الشيء الاخر
هو الاعراض المشخصة من الاين وغيره لان التشخص من حيث هو
مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجة عنه لا بد ان يكون
متميزا عن جميع ما عداه مانع عن وقوع الشركة فيه فاذا فرض ان
يكون ذلك التشخص من الاشخاص الجوهرية فلا بد ان يكون
ما به التميز الذي هو غير خارج عنه جوهرا لان جزء الجوهر
لا بد ان يكون جوهرا كما هو المشهور وثبوت جزئية التشخص
في امثال تلك الاشخاص يكفينا في اثبات المطلوب الذي هو

وجودية التشخص على انا نقول ان التشخص وهو ما به يمنع الشي عن
وقوع الشركة فيه متقدم على هذه الاعراض لان وجود الاعراض يتوقف
على وجود معروضاتها وتشخصاتها فكيف يكون تلك الاعراض داخلة
في تلك الاشخاص المتقدمة عليها من حيث انها اشخاص مانعة عن
وقوع الشركة وليس مرادهم بالاعراض المشخصة الاعراض الفاعلة
للتشخص بل مرادهم هو الاعراض الخارجية اللازمة للتشخص على ما
نص عليه الفاضل الرازي في المحاكمات في مبحث الهيولى والصورة
وفيه بحث من وجوه منها ان مفهوم زيد اذا كان انسانا مقيدا بالعوارض
العوارض المخصوصة على ما هو المفروض كان التقييد بالعوارض
المذكورة جزءا من مفهومه وان لم يكن جزءا من ذاته فان التقييد
جزء مفهوم المقيد من حيث هو مقيد لا جزء ذاته الا ترى ان
الغلام اذا اضيف الى زيد كانت الاضافة داخلة في مفهوم المضاف
لا في ذات الغلام واذا كان التقييد داخلا في مفهومه لم يلزم
صدق ذلك المفهوم على كل ما صدق عليه المطلق اذا قطع النظر عن
القيد واخذ بدونه فالملازمة المدلول عليها بقوله لو كان زيد
عبارة عن لامكن صدق على كثيرين مع قطع النظر عن العوارض الخارجة
عنه غير تام ان اراد بالعوارض القيود والتقييد بها وان اراد
بها القيود والتقييد جميعا فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع
فانه اذا قطع النظر عن العوارض المذكورة وعن التقييد بها واخذ
زيد مجردا عنها لم يكن المأخوذ مسمى لفظ زيد بل يكون مسمى لفظ
الانسان ليس الا فيصدق على عمرو وبلا ريبة ومنها ان قوله
الشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجة
عنه لا بد ان يكون متميزا عن جميع اعداه غير تام اذ لم يقم دليل على
ذلك والظاهر الموافق لما ذهب اليه الحكماء ان تميز الشخص عن
بني نوعه بالعوارض الخارجة عنه فاذا قطع النظر عنها واخذ بدونها

لم يبق تميزه عن بني نوعه ومنها انه ان اراد بقوله فلا بد ان يكون ما به
التميز الذي هو فيه خارج عنه جوهرا انه غير خارج عن ذات الشخص
المذكور فلا نسلم انه غير خارج عن ذاته لم لا يجوز ان ما به تميز المقيد عن
المطلق وهو التقييد داخل في مفهوم المقيد ولا يجب ان دخوله
في ذاته وان اراد انه غير خارج عن مفهوم الشخص المذكور فنسلم انه
غير خارج منه لكن لا يلزم من ذلك ان يكون جوهرا لان جزء مفهوم
الشي لا يلزم ان يكون جزءا لذاته كما مر انفا ومنها ان قوله التشخص
ما به يمنع الشي عن وقوع الشركة فيه غير تام اذ ما به يمنع الشي عن وقوع
الشركة فيه هو نحو الادراك لا التشخص والتخصص المخصوص كما
بيناه ومنها انه لا يلزم من كون عين الشخص بالاعراض المعدودة
على ان يكون تلك الاعراض داخلة في ذاته وغاية ما لزم ان يكون
داخلة في مفهومه ولا محذور في ذلك   لان الشي ما لم يتشخص
لم يتشخص غيره وفيه بحث اذ ليس التشخص متشخصا حتى يظن
ان تشخصه مقدم على التشخيصه لغيره بل هو معلول المتشخص للتشخص
كما اشار اليه الشارح سلمنا ان التشخص متشخصا لكن لا نسلم
ان الشي ما لم يتشخص لم يتشخص غيره فان عوارض الجسم من الكم
والكيف ونظايرها من مشخصاته على ما ذهب اليه الحكماء وليس
تشخصها مقدما على تشخص معروضها قطعا وكذا تشخص اللوازم
المشخصة للمهية ليس متقدما على تشخص المهية المتشخصة بها
والحق ان كل واحد من تلك المشخصات تخصص الشي وتميزه
عن بعض مشاركاته المحققة او المفروضة حتى ينتهي التخصيص الى
حد لا يكون الشي معه مشتركا نفس الامر بالفعل فلا يكون في
نفس الامر شيئان لا تميز احدهما عن الاخر اصلا لا ان التخصيص
ينتهي الى حد يمنع العقل عن فرض الشركة فيه اذ ليس التخصيص
المدرك مناط ذلك بل مناط نحو الادراك كما عرفت انفا

وكما تخصص المهية باللوازم والعوارض كذلك تخصص كل
واحد منها بالمهية مثلا كما يمتاز الثوب الابيض بالبياض عن
الثوب الغير الابيض كذلك يمتاز بياض الثوب بالثوب عن
بياض غير الثوب فكل منهما تخصص بصاحبه بوجه ولا محذور في ذلك
قال بعض الفضلاء كما ان الاتحاد مطلقا فرع الوجود على ما هو
مذهبهم ويقتضيه التحقيق كذلك التعين مطلقا فرع التعين
فان الابهام مانع عن التعين ولذلك قالوا ان نفي الجنسين
في مرتبة ان تحصل كل واحد منهما للآخر موقوف على تحصله وعلى
تقدير ان يكون المهية من حيث انها مشخصة علة للتشخص يلزم
اما التسلسل او كون الشيء علة لنفسه والتفرقة بين الاتحاد والتعين
بان الاول مطلقا فرع الوجود وليس التعين مطلقا فرع التعين
بل ما يكون فرع التعين انما هو تعين الغير دون تعين نفسه
محاله مما يحكم العقل ببديهته فان من انصف من نفسه يجزم جزما
ضروريا بان الاتحاد والتعين سيان في كونهما موقوفا على الو
جود والتعين على الاطلاق والخصوصية ويرد عليه ان يقال
كما ان افادة الوجود الخارجي تتوقف على الوجود الخارجي
مطلق كذلك افادة التشخص الخارجي تتوقف عليه مطلقا
سيما اذا كان التشخص من الموجودات الخارجية كما هو مذهب
المحققين من القائل بهذا التفصيل اذ ح يكون العلة المشخصة
علة موجدة لنفس التشخص فيلزم على كل تقدير ان يكون
الوجود متقدما على التشخص وهو مناف للتحقيق الذي ذكره
من ان تقدم الوجود على التشخص يستلزم عروض الوجود للامر
المبهم في مرتبة التقدم وفيه بحث يستدعي تمهيد مقدمة
هي ان التشخص امر لا امر ليس عبارة عن تخصيصه ذلك الامر
بحيث يمنع عن فرض الشركة فيه كما حسبه بعض المتاخرين

وبنى هذا الفاضل كلامه هذا عليه فان منشأ المنع المذكور
نحو الادراك لا تخصيص المدرك كما حققناه آنفا بل هو عبارة
عن تميزه عن جميع ما عداه بحيث لا يشاركه موجود آخر في جميع ذاتياته
وعرضياته فان كان النوع منحصرا في واحد كان بذاته متشخصا
ومتميزا عن جميع ما عداه وان جاز ان يكون له لوازم او عوارض
يمتاز بها ايضا عن غيرها بان يوجد فيه ولا يوجد في غيره وان لم
يكن منحصرا في واحد بل يكون متعددا فلا بد ان يكون لكل
واحد من تلك المتعددات ما يميزه عن سائرها سواء كان امرا
واحدا يوجد فيه ولا يوجد في سائرها او امورا متعددة يوجد
جملتها فيه ولا يوجد في واحد آخر منها وان كان ابعاض تلك الجملة
يكون مشتركا بينه وبين غيره اذا تمهد هذا فنقول التعين
فرع التعين ثم لكن التعين هو التميز كما عرفت وكل نوع من
الانواع جوهريا كان او عرضيا فهو بذاته متميز عن مبايناته و
عن بني جنسه ايضا فاذا عرض نوع لنوع آخر فقد ميز العارض
بواسطة تعينه الذاتي معروضه عما ليس معروضا لهذا النوع
من العارض وميز المعروض العارض بواسطة تعينه الذاتي
عما ليس عارضا لهذا النوع من المعروض ولا محذور في ذلك
وسيشير المحقق الى هذا بقوله ويجوز احتياج كل من الشيئين
بالآخر فان اتفق ان يكون نوع العارض منحصرا في شخص واحد
فقد كفى ذلك في تميز معروضه عن جميع ما عداه وتشخصه اذ
لا يوجد هذا العارض في غيره وانما جاز ان يكون هناك امور
اخر يميزه عن بعض اغياره او عن جميعها ايضا وكذا الحكم
اذا انحصر نوع المعروض في شخص واحد وان لم يتفق ذلك
فلا بد هناك من امور متعلقة به مميزة له عن جميع ما عداه مشخصة
اياه يكون جملتها مخصوصا به وح لا يلزم ما حسبه من ان المهية

اذا كانت علة للتشخص يلزم اما الدور او يكون الشئ علة لنفسه
لان ذلك في صورة يكون النوع منحصرا في واحد وهو بذاته
متشخص متميز عن جميع ما عداه اذ ليس هذا النوع مشتركا بين
موجودين نعم لو كان التشخص تخصيص الماهية النوعية بحيث
يمنع نفس تصوره عن فرض الشركة فيه يلزم ذلك بمعنى تعين
الشئ نفسه ان لا يكون نفسه مشتركا بين اثنين لا لانه تخصيص
نفسه حتى يلزم ان يكون له تخصيص آخر واما ان التشخص من
الموجودات الخارجية فليس مذهب المحققين بل ليس
حقيقا بالتعرض اليه الا بالمنع كما فعله المص ثم تقدم الوجود
على التشخص ليس منافيا للتحقيق لان الوجود كما عرفت فيما
سبق منا مقدم على فعلية الذاتيات في نفس الامر فكيف
لا يكون مقدما على التشخص ولا يلزم عروض الوجود للمبهم بناء
على ان ليس له عروض في نفس الامر كما مر تحقيقه ممتنعة
في نفسها عن فرض الاشتراك فيه بحث اذ الحقيقة لو كانت
مجردة عن اللوازم والعوارض جميعا لا ينالها الحس اصلا
فلانه انما ينال الشئ مع عوارض وغواشيه القريبة كما حقق
في موضعه فلم يكن محسوسة واذا لم يكن محسوسة لم يكن ما نعة
عن فرض الشركة فيها لان منشاء المنع عن فرض الشركة هو الادراك
الحسي كما مر غير مرة ومنشاء الاشتباه عدم التمييز بين المتشخص
والمنع عن فرض الشركة وحسبان ان الحقيقة لو كانت متشخصة
كانت مخصوصة بحيث يمنع تصورها عن فرض الشركة فيها فاذا
كانت متشخصة بذاتها كانت ذاتها مخصوصة بهذه الحيثية
وليس كذلك اذ مرجع التشخص الى عدم الاشتراك بالفعل
ومرجع المنع عن فرض الشركة هو الادراك الحسي للخصوص
المدرك كما عرفت وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل متشخصة

متغاير لنفسها الحكماء لم يثبتوا القسمة بينهما واعتبروا الامر المتشخص
بذاته قسما واحدا هو الواجب تع قال بهمنيار في البهجات
كتاب التحصيل ثم من الاشياء ما يكون تشخصه بذاته كما كان في واجب
الوجود بذاته ومنه يكون تشخصه بلوازمه وذاته كالعقول الفعالة
على ما بينه ومنه ما يكون بعارض لاحق في اول الوجود وان الشارح
جعل المتشخص بذاته قسمين احدهما ما يكون تشخصه نفس ذاته
وحكم بانه الواجب تع والثاني ما يكون تشخصه مستندا الى ذاته
وكانه اخذ هذا مما اشتهر بين السنة القوم من ان تشخص الواجب
تع عينه وفيه ان مرادهم ان التشخص ليس امرا موجودا زائدا
عليه تع على قياس قولهم قدرته وعنايته ووجوب وجوده عينه لا
ان تشخصه هو عينه بالحقيقة اذ تعين الشئ وامتيازه عما عداه
لا يكون نفس ذلك الشئ بالضرورة لان الحال في التشخص لا
يفتقر اليه يكون متاخرا عنه قيل لا تم هذا في الحال الجوهري
فانه متقدم على المحل بحسب الوجود وفيه بحث اذ الحال الجوهري
انما يحل في المادة كما قرره في موضعه وهي امر مبهم لا تشخص
معين فلا يرد ذلك نقضا على ان الحال في التشخص مفتقر
اليه فيتعين ان يكون محلا له قال بعض الفضلاء يمكن للخصم ان
يعارض ويقول انكم اعترفتم بتعدد اشخاص العلوم القائمة
بالعقول المجردة فانه يدل على ان المادة غير لازمة في تعدد
اشخاص الماهية الغير المقتضية لتشخصها وفيه بحث اذ
لو كان ادراك المعقول المجردة بحلول صور علمية فيها لكانت
العقول مادة فيها اذ المراد بالمادة هنا ما هو اعم من الموضوع
كما ان النفس مادة للصور العلمية الحالة فيها انتهى قال
المص ان اراد بالمنفصل عن التشخص ما لا تعلق له به اصلا
فلم ينحصر غير المنفصل بهذا المعنى في المحل والحال لجواز ان يكون

التعلق بنحو آخر وان اراد به الا تعلق له تعلق الحلول فما الحكم
بتساوي نسبة المنفصل بذلك المعنى فخالف لحكمهم بتعدد
العلوم بتعدد المعلومات المتعلقة بها فان متعلقات تلك
العلوم ليست محلا لمهية العلم ولا حالة فيها وفيه بحث اذ العلوم
اعراض متشخص وتتكثر بالموضوعات او باستعدادات مختلفة
لموضوع واحد كما في سائر الاعراض واذا وجدت متشخصة متكثرة
يعرض لها الاضافة الى المعلومات ويلزمها تلك الاضافة فما
هو سبب تعددها في الواقع هو تعدد موادها ومعنى قولهم تعدد
العلوم بتعدد المعلومات انما تعدد بحسب تعددها لا ان تعدد
المعلومات سبب لتعددها في نفس الامر فلا منافات بين هذين
القولين اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخص آه قيل فيه نظر
لجواز ان يتعدد افراد ما يحل منها بتعدد المواد المنحصر نوع كل
منها في شخص فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها
الى مهياتها ولا محذور في ذلك والاولى ان يقال كون نوع مادة
كل شخص منحصرا في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص
العنصرية تتشارك في الهيولى وفيه بحث اذ لو كان مادة
كل شخص يكون نوعا آخر منحصرا في شخص واحد كما فرضه لزم
ان لا ينقلب شخص الى شخص آخر وهو باطل ضرورة
واتفاقا تكثر المادة يعلل باعراض يلحقها قيل هذا ينافي
ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن استناد التشخص
الى ما يحل في التشخص كما لا يخفى وكيف يقال عليه التشخص لا
يجوز ان يكون حالا في التشخص ولا مباينا فعلته المادة المتشخصة
بما يحل فيها وهل هذا الا صريح التناقض ثم قيل الاولى في الجواب
ان يقال المادة لا تتكثر بذاتها بل انما يتكثر عوارضها وتكثر
تلك العوارض مستندا الى الاستعدادات المتعاقبة فالمادة

مع كل عرض من تلك الاعراض اللاحقة بها متشخص بفرد من الافراد
متشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها
وليست تلك الاعراض مشخصة للمادة فيندفع التدافع المذكور
ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه لا يصلح
توجيه كلام المحقق بذلك لتصريحه بكون تشخص المادة بالاعراض الحالة
ولا تتكلف بان المراد انها لوازم لمشخصاتها الحقيقية في مشخصها
عندنا ولا يخفى عدم مطابقته لان المبحث هو المشخص الحقيقي وفيه
بحث اما اولا فلان منافات هذا مع ما ذكروا في اصل الدليل
مع وقياس المادة على الشخص غير مستقيم اذ التشخص الشخص الواحد
تشخص به ما حل فيه حتى عوارضه عندهم فيكون هذا التشخص متقدما
على عوارضه ويمتنع ان يكون معلولا لها بخلاف المادة فان لها بسبب
الاستعدادات المتعاقبة والامور التي تقتضيها تلك الاستعدادات
تشخصات متعاقبة ومن الجائز ان تتشخص بالتشخص السابق
على العوارض اللاحقة وقد اشار المجيب الى ذلك بقوله تشخص
المادة تعلل باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير
النهاية واما ثانيا فلان المادة اذا لم تتكثر بذاتها كما حسبه لكان
مادة الاشخاص المتباينة كفرس واسد واحدا بالعدد ولا
يلتزم ذلك من له ادنى فهم واما ثالثا فلان السؤال عن سبب
تشخص المادة باق ولا يمكن ان يقال انها ليست بمتشخصة اصلا
بل باقية على ابهامها وعوارضها واستعداداتها متشخصة قال
بعض الفضلاء تعدد اشخاص المادة بسبب الاعراض الحالة
فيها مخالف لصريح ما ذكره من ان مادة العناصر الاربعة واحدة
بالتشخص والا لم يتحقق الكون والفساد وفيه بحث اذ هيولى
العناصر الاربعة عندهم ليست واحدة بالتشخص بل وحدتها
وتشخصها وكثرتها انما هي بواسطة الصورة الحالة فيها وهي في

حاذوا تها امر مبهم لا تعين لها اصلا كما حقق في موضعه لا
ستعدادات متعاقبة الى غير النهاية فيه بحث اذ حصول كل
واحد من تلك الاستعدادات الغير المتناهية لما كان موقوفا
على حصول واحد آخر حكمها حكم الاول لا يحصل شيء منها بالفعل
كما مر منا مثل ذلك مرارا   كلام الحكماء في هذا المقام على عموا
الى قوله فلزم هذا تم ذلك بلا شبهة قال بعض الفضلاء الجواب
ان مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا للامكان الاستعدادي
الذي هو الاستعداد مطلق المحل اعم من الموضوع والهيولى والجسم
وكيف لا فانهم قالوا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الحادث
لا يلزم ان يكون محل الحادث هيولى بل ربما كان موضوعا
كما اذا كان عرضا وربما كان جسما كما اذا كان نفسا نعم ربما
يفهم ذلك بالهيولى بناء على ان الموضوع والجسم تشملان عليها
وهو لا يقتضي ان لا يقوم الامكان الاستعدادي بالموضوع
والصورة الجسمية اذا كان الحادث عرضا كما فيما نحن فيه
بل نقول انهم صرحوا بان الحركات الوضعية الفلكية سابقتها
معدا للاحقها ولا يخفى ان الموضوع للحركة الوضعية اولا وبالذات
هي الصورة الجسمية فلا يتصور للاعداد اولا وبالذات الا
بالنسبة اليها وفيه بحث اذ لو كان مرادهم بالمادة التي جعلوها
محل الامكان الاستعدادي مطلق المحل الاعم من الموضوع والهيولى
والجسم كذلك المادة التي جعل تكثرها علة لتكثر افراد النوع
الواحد هي مطلق المحل لا الهيولى وحدها وما قيل من انه لا يمكن تعميم
المادة هيهنا فيجيء الكلام عليه   ولا يمكنهم تعميم المادة قيل يمكن
ان يقال انهم انما بنوا على زعمهم جوهر ارسطاليس   بالحلول
فيه ولا مقوما لمحله وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه
لبراءته عن المادة فيصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات ذلك

الجوهر

الجوهر وهو شايع ولم يدعوا امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من
جوهرين يحل احدهما في الآخر ولا يبهمهم ذلك ولو وجد ذلك لا مانع
من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة وان لم يدخل المركب
في الجسم فيبقى الكلام في حصر المركب في الجسم ولا يبعد ذلك
فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي الخ فيه لا يخفى انه
خلاف ما حكم به البديهة على ان نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه
على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الآخر
وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير الولود
بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطاير على جميع افراد الولود وهذا
الفرض متضمن فرض صدق الطاير الولود على تلك الافراد وكذا
يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير لا يقال فرض
صدق على افراد الآخر ممكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه مثلا في
المثال المذكور يحوله فرض صدق الطاير على ذوات افراد الولود
لا عليها بشرط كونها ولودا فلا يتضمن فرض اشتراك مجموع الطاير
الولود بينهما لانا نقول ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض
صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا يرى ان ح ليس ب بل ليس
ح من الافراد الفرضية لح وفيه بحث لانه ان اراد بفرض الصدق
التجويز المعتبر في الكلي وجودا وعدما رفع الجزئي عدما فلا نم ان
كل ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء و
كيف يجوز العقل صدق الشيء على نقيضه وان اراد به صحة
جعله مدخول لفظ ان كان في قولك ان كان هذا مشتركا بين
كثيرين كان كذا فذلك تم لكن ليس ذلك مناط الكلية والجزئية
لصحة قولك ان كان زيد مشتركا بين كثيرين كان كليا وسوط
ولم يظهر لي بعد فائدة وتقييد الكلي بالعقلي لتقييد
الكلي بالعقلي للاحتراز عن الكلي الطبيعي والكلي المنطقي فان الكلي

الطبيعي وهو الطبيعة بلا شرط شي قد يكون موجودا في الخارج كما مر
والكلي الطبيعي الموجود في الخارج اذا انضم الى مثله يكون مجموعهما شخص
لا محالة بخلاف الكلي العقلي وهو الطبيعة بشرط الكلية لانه اذا انضم
الى مثله لا يحصل التشخص بالمعنى الذي اراده الشارح فان جاز
ان يحصل بالمعنى الذي عنيناه والكلي المنطقي في جميع الصور
مفهوم واحد فلا مثل له حتى ينضم الى مثله   فان قيل فعلى ما ذكرتم
قيل اي من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيلزم عند تعقل
شخص ان يعقل اشخاص غير متناهية في هذه الملازمة نظر ظ ولا
ولى ان يقال لو كان الكل شي ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا
لعدم لانتهائها الى ما هو جزئي بذاته يظهر ذلك بان يفرض سلسلة
غير متناهية من المفهومات المتضامة وكل واحد منها كلي والفرض
ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات
من حيث المجموع كليا وفيه بحث اذ كلام السيد على التقدير ان يكون
ما ينضم الى الكلي والتقييد الجزئية جزئيا مشتملا على جزئين ماهية كلية
وجزئي مشتمل على ماهية كلية وجزئي آخر حكمه حكم الجزئي الاول وهكذا
الى غير النهاية كما صرح به عبارته وعلى هذا التقدير يكون للتشخص
اجزاء غير متناهية والعلم بالكل يتضمن العلم باجزائه فالعلم
بالشخص يكون متضمنا للعلم باجزائه الغير المتناهية والنظر
على هذه الملازمة غير ظ واما الوجه الذي جعله اولى لمنظور فيه اذ
في الصورة المفروضة قد ضم الجزئي الى الكلي غاية الامر ان الجزئي
المضموم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي وهكذا لا انه ضم الكليات
الصرفة بعضها الى بعض كما تقتضيه قوله يظهر ذلك بان نفرض
سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضامة وكل واحد
منها كلي والعجب ان هذا القائل انكر على السيد حيث ذهب الى
ان الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيه من الواحدة الحقيقية

وجوز تركب الشي من اجزاء كل واحد منها مركب من اجزاء مركبة
من غير لانتهائها الى ما هو واحد حقيقي وقد بالغ في انا فلك جائز
وههنا الكل حصول الجزئي من اجزاء جزئية يكون جزئيتها بالغير
وادعى ان الجزئي لا يتحقق لعدم لانتهائها الى ما هو جزئي بذاتها
مع ظهور عدم الفرق بين الصورتين نعم هذا يندفع بمثل ما دفعنا
به ذلك فارجع اليه   لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا
يفيد الجزئية قيل فيه بحث لان اللازم من تشخص كل منهما
بذات الآخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الآخر ولا يلزم
منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيد الجزئية بل ان يكون
وجود كل منهما مفيدا لتشخص الآخر ولا استحالة فيه الا ان ثبت
ان التشخص متقدم بالذات على الوجود وادعى الوجود كما
نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الآخر بالذات
او بالواسطة لكنه لم يثبت ذلك عند الشارح ومن محدود حدوده
وايضا ما ذكره في مثال امتياز كل من السيئين بالآخر من الطائر
الولود غير مطابق فان احدهما لا يفيد امتياز الآخر اصلا
بل ما يتألف منهما امر متميز عن غيره والجواب ان المراد بامتياز
كل من الشيئين بالآخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد
بالآخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في
المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر
اخص مما كان قبل التقييد ولا يتأتى مثل ذلك في التشخص
بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما بالتقييد
بالآخر والا لزم ان يفيد تقييد الكلي بالكلي الجزئية وفيه بحث
لانه ان اراد بالتشخص كون الشي بحيث اذا لاحظ العقل
يمتنع عن فرض الشركة فيه فقد عرفت ان ذلك متعلق بنحو
الادراك وهو الادراك الحسي فالمدرك بالحس من حيث هو

مدرك به جزئي والمدرك لا بالحس كلي والتشخص بهذا المعنى لا يمكن
ان يكون نفس الوجود ولا ان يكون متقدما عليه كما لا يذهب على
ذي مسكة ولم ينقل عن الفارابي ان التشخص بهذا المعنى نفس
الوجود اصلا وان اراد به كونه بحيث لا يشاركه غيره في جميع
ذاتياته وعرضياته فمن الجائز ان يصير كلي بالتقييد بكلي آخر بهذه
الحيثية وبالعكس وقد يكون تشخص كل منهما بالآخر وان
اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتبين ولم يصدق متشخص
غير ثم اذ الانسان من حيث هو كما لا ينافي الوحدة ويصدق
عليه الواحد لا ينافي التشخص ويصدق عليه المتشخص ايضا قيل
لا يقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار
لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع
واحد ولا يخلف لاحد بما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب
الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا
في الواقع بل المتشخص هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا
كان الانسان المخلوط متشخصا صدق ان الانسان من حيث
هو متشخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف
الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الا
نسان من حيث هو بمقيد والسر في ذلك المطلق والمخلوط
متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار
آخر فيختلفان في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك
الاعتبار وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالانسان من
حيث هو الانسان المجرد كما يشعر به قوله هو من حيث هو لا
واحد ولا كثير فلا نسلم انه من حيث هو واحد لما سبق من ان الماهية
من حيث هي ليست الا هي فهي كما لا يكون كثيرة لا يكون واحدة
الخ وان اراد به الانسان المطلق كما يدل عليه قوله والسر في

ذلك ان المطلق والمخلوط متغايران فهو كما لا ينافي الوحدة ويصدق
عليه الواحد لا ينافي التشخص ويصدق عليه المتشخص فلا يلزم وجود
الانسان الواحد بدون المتشخص واما ثانيا فلان المخلوط اخص
من المطلق وكل ما هو صادق على الخاص وجب صدقه على العام جزئيا
فاذا صدق ان المخلوط متشخص صدق ان بعض المطلقة متشخص
بالضرورة فصدق ان المطلقة متشخص قضية مهملة لانها لازم الجزئية ولا
يندفع ذلك بقوله احكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات
كما لا يخفى وما ذكره في التنوير منظور فيه لانه كما صدق ان الانسان
المخلوط مقيد صدق ان الانسان المطلق مقيد مهملة والاظهر
ان يستدل بهذا مفهوم الانسان مثلا معنى واحد بلا ريبة وليس
متشخصا فالوحدة غير التشخص فان الموصوف بالكثرة قيل فان
قيل ان اراد بقوله ان الكثرة من حيث هو كثير بما موجود يقال
في التمييز بين الماهية والعوارض حيث قيل الانسان ليس من
حيث هو الانسان واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث هو
كثير موجودا ولا معدوما بهذا المعنى على قياس ما يقرر هناك
بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد انه في الواقع موجود
فهو في الواقع ايضا واحد وكل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني
وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا
بالذات فالكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع وليس
واحدا في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل
ان موضوع الكثرة هو بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين
الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة
بين الوحدة والكثرة وفيه نظر لان المنافاة لا يستلزم مغايرة
موضوعيهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكر من امتناع
تعاقب الوحدة والكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم

١٧٩

في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سنذكره وجوابه ان المنافاة
مستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم
الغرض ويمكن الجواب عن اصل السؤال بان يقال المراد معنى
القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده
ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا
يندفع ما يتراآى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلق
للوجود او الكثرة المقابلة له لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة
باعتبار فالكثير الذي لا يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ محصل
الدليل ان الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها لكن يبقى
المناقشة في ظاهر العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة
المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة
لا يابى عن اتصافه بالوجود وفيه بحث اما اولا فلان مرجع ما حققه
ههنا الى ان الكثرة منافية للوحدة ومقابل لها دون الوجود
وهو غير تام اذ لا تقابل بالذات بينهما بل هما متقابلان بالعرض
كما حققه في موضعه ولو كان التقابل بينهما مسلما لكفى في الا
ستدلال ان يقال الوحدة مقابل للكثرة والوجود ليس
مقابلا لها ويكون ما في المقدمات مستدركا واما ثانيا
فلانه لو سلم ان الكثرة بالمعنى المقابل للوجود المطلقة
ليس بموجود فلم لا يجوز ان يابى عن الوجود ومن اين علم انه
لا يابى عن اتصافه به لا بد لذلك من دليل هذا واعلم ان المراد
بالكثير من حيث هو كثير ذات كثير بلا امر يصير بحسب اخذ هذا الامر
موضوعا لاتصاف بالوحدة مثلا احاد العشرة اذا اخذت
مع صفة المجموعية او العشرية يوصف بالوحدة فيقال مجموع
واحد او عشرة واحدة وكذا اذا اخذت مع النسبة
الى موضوع واحد يوصف بالوحدة بالموضوع فيقال هي واحدة

بالموضوع

بالموضوع واذا اخذت مع النسبة الى محمول واحد يوصف
بالوحدة بالمحمول الى غير ذلك واما اذا اخذت ذوات الاحاد
المذكورة بلا امر ينضم بحسب اخذ هذا الامر معها ان يوصف
بالوحدة فهي موجودة وليست بواحدة فيكون الوجود الوحدة
اعدام الذلك الجسم الشخصي بالكلية الخ اي اراد باعدام الجسم
الشخصي بالكلية اعدامه واعدام اجزائه جميعا فلا يلزم من بطلان
الوجود المخصوص هذا كما لا يخفى وان اراد به اعدام الجسم الشخصي
فقط فبطلان اللازم ممنوع اذ ماء الجرة بعد التفريق الى الكيزان
لا يبقى شخصا واحدا بل يصير اشخاصا وكيف يكون شخصا واحدا
مع ان بعضه يكون في كوز وبعض اخر يكون في كوز اخر منفصل
عن الاول ولم يلزم ان يكون نسبة مياه الكيزان الى ماء الجرة
كنسبتها الى سائر اشخاص المياه اما على مذهب القائلين بتركب
الجسم من الهيولى والصورة فلان هيولاها هيولى ماء الجرة دون
هيولى سائر اشخاص المياه واما على مذهب القائلين بتركب
الجسم من الاجزاء بغير المتجزية فلان هي اجزاء
ماء الجرة دون اجزاء سائر اشخاص المياه فان قلت نحن
نعلم قطعا ان الماء الذي كان في الجرة هو باق في الكيزان
كما قرره المستدل واذا لم يبق شخص الماء الذي كان في الجرة
حال حصول الماء في الكيزان فكيف يصح هذا الحكم قلت لما كان
الصورة المائية الواحدة حالة في الهيولى حال حصول الماء في
الجرة كانت الهيولى ماء واحدا بالعرض واذا حدثت الصورة
المائية المتعددة فيها حال كون الماء في الكيزان صارت تلك الهيولى
مياها متعددة بالعرض ايضا كما حقق في موضعه فلا جرم يختلف
ان ما كان في الجرة فهو ح في الكيزان لكنه كان في الجرة شخصا
واحدا وهو في الكيزان اشخاص متعددة ولا محذور في ذلك

قوله والحكماء لما ذهبوا الخ قيل يعني انهم لا ينازعون في عدم
كون التفريق اعداما بالكلية وان نازعوا في بقاء الجسم بكلية
جزئية والقدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء والمميز
هو عدم انتفائه بالكلية واتحاد مياه الكيزان مع ماء الجرة
اما من حيث الهيولى او من حيث المادة وان اختلفوا في
تعيين احد الامرين فهذا الكلام كانه جواب لسؤال يستشعر
منها وهو انه لما ذهب الحكماء الى ان الجسم يعدم بالتفريق
لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية فدفعوا بانهم
يثبتون هيولى باقية في الحالين الجعلوها موضوع الكثرة
والوحدة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت تعلم ان
الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة الصورة وبزوال
وجود تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء وانما يبقى
المادة التي نسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة
عين الوجود لم يلزم محذور ههنا على اصلهم لان ما زال وحدته
بالذات زال وجوده وما هو الباقي ما هو معروض الوحدة بالعرض
وتلك ذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وفيه بحث
لانه ان اراد بقوله المادة التي نسب اليها تلك الوحدة
بالعرض ان وصف مادة ماء الجرة بالوحدة وصف بحال متعلقها
كما يتبادر من العبارة فذلك تم اذ لا يكون موجودا حاصلا
بالفعل هناك لا يكون واحدا ولا كثيرا بالحقيقة فيكون بها
وقد صرح الشيخ في الشفاء بان المبهم ليس بموجود باتفاق
اهل الصناعة ولا يخرج من الابهام يكون متعلقه واحدا او كثيرا
اذا لم يكن الوحدة او الكثرة وصفا لها بالحقيقة كما لا يذهب
على ذي مسكة وان اراد انها تصير واحدة بالحقيقة بسبب
وحدة الصورة فاذا تكثرت الصورة زالت وحدت

المادة

المادة وتكثرت بتكثرت الصورة لا بزوال وجودها فاذن وحدتها
غير وجودها ضرورة فالباقي غير الزائل ولا يمكن تعريفها الا باعتبار
اللفظ قيل فيه بحث لجواز كونها بديهيين بالكنه وسلبيين بالوجه
ويعرفان تعريفا حقيقيا والحق البديهي ما لا يحتاج الى النظر
لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون حصوله بطريق آخر غير
النظر فيجري المطالب بطريق النظر فيعرفه والقطان هذا الحصر
اتفاقي بالنسبة الى التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة
ههنا حصوله في العقل من غير كسب كما يقال في الوجود وغيره من
اوائل التصورات فيندفع الثاني وفيه بحث اذ الظاهر ان
البديهي لو يعرف بالنظر لا يسمى ذلك تعريفا بالقياس
اليه بل تنبيها الا يرى انهم لما ذهبوا الى الوجود بديهي التصور
حكموا بان الدلائل الدالة على بداهته تنبيهات ثم امتناع
تعريفها على ما يفهم من الشفاء بواسطة عدم وجدان الشرح الصالح
لذلك لا للبداهة ههنا كما ذكره الشارح قال الشيخ في الهيات
الشفاء الذي يصعب علينا الآن تحقيق الماهية الواحد
وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان
الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد
الكثرة واما الكثير فبالضرورة انه يحد بالواحد لان الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة
استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة
هو المجتمع من الواحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة
ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع فيوجد هو والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة بعينها وان قلنا من الوحدات
او الواحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا
اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة هي التي احد

بالواحد يكون قد اخذنا في حد الكثرة الوحدة ويكون ايضا قد
اخذنا في حدها العدد والتقدير وذلك مما يفهم بالكثرة ايضا
فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا نعتد به ثم تعال
والعجب ممن يحد العدد ويقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات
او من احاد والكثرة نفس العدد وليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من
وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما
للمؤلف من وحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تتالف
من اشياء غير الوحدات كالناس والدواب فيقال كما ان
هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات
كذلك ليست هي بكثرة ايضا بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان
تلك الاشياء هي احاد لا وحدات كذلك هي لا كثرة والذين
يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب
فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج تصورها للنفس
الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة
فلا يمكن تصورها الا بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها
عند العقل الصحيح لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية
الذي يجب ان يوخذ في حدها الكمية فيقال ان المساواة
هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي ياخذ في حد العدد ايضا
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه تنبيهات
مثل التنبيهات بالامثلة والاسماء المرادفة ان الوحدة
اعرف عند العقل معنى هذا الكلام ان الاحاد اسبق الى العقل
من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بذاته بعد
معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال
بحسب الاغلب يتخيل اولا الى المؤلف لم يفصل اجزائه فيتخيل

الى احاده والشيخ اشار الى هذا في طبيعيات الشفا بقوله
واما نسبة اجزاء المركبات الى المركبات منها فان المركب
اعرف بحسب الحس اذ الحس يتخيل اولا الجملة ويدركها ثم يفصل
واذا تخيل الجملة فيما لها بالمعنى الاعم اي انه جسم او حيوان ثم
يفصلها واما عند العقل فالبسيط اقدم من المركب فانه لا يعرف
طبيعة المركب الا بعد ان يعرف بسائطه فان لم يعرف بسائطه
فقد عرفه بعرض من اعراضه او جنس من اجناسه ولم يصل الى
ذاته كان عرفه جسما مستديرا او متخلخلا تقديرا او ثقيلا او ما اشبه
ذلك ولم يعرف مهية جوهره ولا شك ان المرتسم في ذات
النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها
قال بعض الفضلاء لا يخفى عليك ان لا عرفية عند العقل نظرا
الى ذاته وحده يقتضي معلومية المرتسم في الاته نظرا الى ذاته
وحده ولا شك في بطلانه اذ لا يمكن اخذ العقل وحده بالنسبة
الى المرتسم في الاته اذ لا يمكن ادراكه الا باعتبار الاته فلا يكون ماخوذا
الا مقيدا بالاته ولا مخلص الا ان يجعل افعل بمعنى اصل معنى
التفضيل الا ان استعماله مع من ينافيه كما نص عليه المحققون وقال
ايضا لا نم ان المرتسم في ذات النفس يكون اعرف عندها من
المرتسم في الاتها فان المقرب منها الابدل ولا له مطيعته على ان
يكون المرتسم فيها اعرف عندها فان من الكليات المرتسمة
في ذات النفس ما يعرفه النفس بالنظر ولا يعرف الجزئيات
المرتسمة في الحواس الا بالبديهة ولا يخفى ان البديهيات ولا
يخفى ان البديهيات اظهر للنفس من النظريات وان كان
الاول مرتسمة في الالات والثاني في النفس وايضا نحن نعلم بعض
صفات النفس من التجرد والحدوث وغيرهما مما لا يعلم الا بالانظار
الدقيقة الحاصلة في الازمان المتطاولة ونعلم بعضها هو خارج

عنها بالبديهة با وائل النظر كبرودة الماء وحرارة النار وغير
هما والفرق بان هذا علم تصديقي وما ذكره من اعرفية الكثرة والوحدة
تصورهما الا يجدى نفعا فان علاقة الفرق من النفس ليست بحيث
يوجد لاعرفيه بحسب التصور دون لاعرفيه بحسب التصديق
والبديهية ولا يفرق بينهما في ايجاب تلك العلاقة في احدهما
دون الاخرى وانت خبير بانه لا يرد شيء منهما ولا نظر الشو
انظم على ما هو مراد الحكماء بحسب ما علم من الشفا ونقلنا عنه
آنفا وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة
قبل قد ذكر الحكماء ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط
لا جانى الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي
العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها نفس بمعونة
القوى البدنية وعلى هذا يصح كون الوحدة اعرف عند
العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا يدل على ان كون
الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة اعرف
عند الخيال فانه كما يمكن الواحد يدرك الكثير قلت الخيال
لا يمكن من تخيل امر واحد من غير استحالة على الكثرة كيف ولا
يرتسم الا الصورة المعتبرة المقترن بوضع مخصوص وشكل مخصوص
وحد معين او حدود معينة والنقط مثلا لا يمكن تخيلها الا مع
موضعها وما يحتوى به من اللواحق المادية وفيه اذ لا تم ان
الصرف هو التعقل البسيط لا جانى الذي لا كثرة فيه بجواز ان
يكون تعقل الامور المتكثرة التي لا يكون اخذ الامر واحد قد
عقل هذا الامر اجمالا وفصل اليها حتى يقال ان التفصيل بجوهر
القوى البدنية ونسبة حصر التعقل الصرف في التعقل البسيط
لا جانى الى الحكماء غريبة بلا مرية وما استدل به على ان الكثرة اعرف
عند الخيال منظور فيه اذ حاصله ان الخيال يدرك الواحد امور

اخرى ومع نقول لا تخ اما ان يكون الخيال مدركا للواحد والكثرة
كليهما او يكون مدركا الكثير بدونها او ادراك الواحد بان كان
الاول ادراك للواحد مع الكثير كليهما او يكون مدركا معا ولا يلزم
من ذلك كون احدهما اعرف من الآخر عنده وان كان الثاني لم
يكن مدركا للوحدة فلا يصح ان الكثرة عنده اعرف من الوحدة
لان صحته تستدعي ادراكه للوحدة ودليل لوحدة ابراج
عينيا قال الشيخ في الهيات الشفاء ان العدد له وجود في الاعيان
ووجود في النفس وليس قوله من قال ان العدد ولا وجود له الا
في النفس بشيء يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له غيره
المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد
بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن
انتهى كلامه وكيفية وجوده في الاشياء ان الشيخ اراد بالعدد
الكثير المركب من الآحاد لا الكثرة المؤلفة من الوحدات بقرينة
الى ذلك قوله فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما
بنفسه حيث لم يقل ان الوحدة لا تتجرد الخ ولا خفاء في ان
الكثير محمول على بعض الاعيان متحد معها ذاتا ووجودا مثلا
يصدق ان الكواكب السيار كثير في الخارج فيكون الكثير لا محالة
موجودا فيه وهو عرض عام للكواكب السيارة فهذا العارض
كثير بالذات وعدد ومعروضه كثير بالعرض ومعدود به
ومما يوضحها للموجودات في الخارج قيل ان اراد
انها من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان
الموجودات الخارجية تتصف بها باعتبار وجود تلك
الموجودات الخارجية في العقل فذلك لا ينافي كونهما
من المعقولات الثانية والتحقيق ان زيدا الموجود في
الخارج هو مثلا بحيث اذا حصل عند العقل لم تنطبق على

كثيرين فان اريد بالجزئية بهذه الحيثية من لواحق الوجود
الخارجي وان اريد بها عدم الانطباق على ما من شانه تحت الامر
لاعم وهو الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني
فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني وقس عليه
الوحدة والكثرة ونظائرهما وفيه بحث اذ من الامور البينة
التي لا شبهة فيها ان بعض الموجودات واحد في الخارج
وبعض آخر كثير فيه فيصدق القضية الخارجية القائلة بان
هذا واحد والخارجية القائلة بان ذاك كثير وهذا مناف لان
يكونا من المعقولات الثانية عند المتاخرين كما صرح به
في الحواشي الشريفة الشريفية على شرح المطالع نعم هذا
لا ينافي المعقول الثاني حسب ما حققناه فارجع اليه على ان
الحيثية المذكورة وهي كون زيد بحيث اذا حصل عند
العقل لم ينطبق على كثيرين امر عقلي انتزاعي كما لا يخفى
فقوله فهي من لواحق الوجود الخارجي غير سبق ولا مبين
لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة قيل هذا
على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
لها لا في غيرهما فان الواحد بالموضوع والمحمول مثلا قد يكثر
منهما بقاء ذاته وفيه بحث اذ موضوع محمول الواحد بالموضوع
ليس الذات وحدها بل هو الذات بنسبتها الى الموضوع
وما لم يتغير هذه النسبة لا يصير كثيرا بالموضوع فلا يلزم من
بقاء الذات اتحاد موضوع الواحد والكثير بالموضوع
حيث لا يكون الذات وحدها موضوعا فيهما وكذا الحكم
الواحد بالمحمول فان موضوعه ليس هو الذات وحدها
بل هو الذات مع النسبة الى المحمول وما لم يتغير هذه
النسبة لا يصير كثيرا بالمحمول لو تم هذا الدليل لدل

على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة قال بعض الفضلاء ان اراد
باللاوحدة واللاكثرة سلبهما يكون التقابل بينهما تقابل السلب
والايجاب ولا شك ان محلهما شيء واحد كما سيجيء فلا جرى الدليل
فيه وان اراد معنى العدول فلا شك ان محلهما يكون واحدا فان
معروض الوحدة اذا عدم يكون في الذهن متصفا باللاوحدة
كزيد المعدوم الحاصل في الذهن فانه ليس واحدا اذ الوحدة
يلزمه الوجود على تقدير كونهما متساويين فلو ارتفع الوجود
ارتفع الوحدة واتصف في الذهن باللاوحدة بالوحدة
ومنشأ الاشتباه الغلط توهم استلزام اللاوحدة العدمية للكثرة
الوجودية وان جعلت الوحدة مساوية لمطلق الوجود الشامل
للذهني ايضا فنقول ان لم يجعل اللاوحدة بهذا المعنى مستلزمة
لقيام الكثرة بمحلها لا يكون محلها متعددا وان جعلت مستلزمة
فلا نم تقابلهما بالمعنى المصطلح فان من شرط وحدة المحل في التقابل
كيف يسلم التقابل في صورة تعدد المحل وفيه بحث اما اولا
فلانه لا يلزم من كون معروض الوحدة معدوما في الخارج وموجودا
في الذهن ان يكون معروضا للاوحدة بل ههنا كما ان يكون معروضها
واحدا بالشخص كما هو لامتناع ان يكون الشخص الخارجي
بعينه شخصا ذهنيا واما ثانيا فلان منع تقابل الوحدة واللاو
حدة غير مسموع لصدق تعريف التقابل عليهما والخلل انما هو
في الشرط المذكور وهو ان يكون محلهما واحدا بالشخص البتة
والخلاف الموضوع الخ قال بعض الفضلاء ان اراد
بالواحد بالنوع المندرجين تحت نوع واحد وكذا يكون المراد
بالواحد بالجنس والواحد بالامر الاعم كالفردين المندرجين
تحت نوع او جنس او امر اعم فانه يستلزم عدم صدق المتقابلين
على الذين يعرضان للفردين المندرجين تحت شيء واحد

اذ لابد في التقابل من عدم اجتماع الشيئين في محل واحد ولا شك
انهما مما يعرض لافراد امر واحد ويجتمع فيها فظهر ان الزوجية
والفردية والرجلية والانوثية مما يعرض لافراد نوع واحد او جنس
واحد في زمان واحد وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان
اراد بها الواحد النوعي الجنسي او العرض التي هي المهيات الكلية
من حيث هي كلية فليس ما ذكر من عوارضها الحالة فيها بل من عوارض
الافراد وفيه بحث اذ لنا ان نختار الشق الاول ونقول اجتماع
الزوجية والفردية ونظايرهما في افراد نوع واحد او جنس واحد
في زمان واحد لا ينافي التقابل بينهما كما حسبه هذا القائل لان
اجتماعهما فيها ليس من جهة واحدة فكما جاز اجتماع المتقابلين
في شخص واحد من جهتين كذلك جاز اجتماعهما في افراد نوع واحد
من جهتين او نختار الشق الثاني قوله ليس ما ذكر من عوارضها
الحالة فيها قلنا نعم اذ وجودها عين وجود الافراد وعوارض
الافراد عارضة لها ايضا كما حقق في موضعه وكل موجود
واحد بالتشخص يمكن العقل ان يفرض كثرة تقابل الواحد
الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية
فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان
والا لكان كليا والماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن
فرض زوال وحدته الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها
اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء
بعينه نعم يمكننا فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير
منفصلا بعد ما كان متصلا فان قلت فرض كون زيد
اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم كون زيد كليا
وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو
غير لازم من هذا الفرض اذ المفروض عروض الكثرة الشخصية

معروض

لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع الوحدة السابقة
بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك
الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة الماء اذا فرض
عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية هي عدم انقسام
الشيء الى افراده ومن البين معروض تلك الوحدة اعني الشخص
لا يمكن ان يفرض معروض الكثرة المقابلة لها والا لكان كليا والماء
المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والا
نفصال وانما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في انقسامه
الى الجزئيات فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض
الكثرة المقابلة لها هو الانسان فانه الكثير بالتشخص فظهر ان
معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية
اياه كان ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها قلت الوحدة
الشخصية وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره في معرض الجواب لا
يدفع السؤال اذ حاصله ان الواحد بالشخص لا ينقسم الى افراد
ذلك الشخص والا لكان كليا ولا يلزم من ذلك ان لا ينقسم
الى امور اخر يكون مجموع هذه الامور ذلك الشخص في وقت
سابق كما صوره القائل واما ثانيا فلان قوله الماء المنقسم الى
المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال ممنوع
وكيف يكون وحدته الشخصية محفوظة في حالة الانفصال وهو مع
اشخاص كثيرة كما ينبه آنفا وتشهد به الفطرة السليمة انتهى
واما ثالثا فلانه لم يظهر من كون معروض الوحدة الشخصية زيدا
ومعروض الكثرة الشخصية انسانا ان لا يكون معروضهما واحدا
فضلا عن عدم امكان فرض عروضهما لامر واحد كما زعمه و
ذلك لان معنى عروضهما لامر واحد ان يكون امر في وقت
شخصا واحدا وفي وقت آخر اشخاصا متعددة كالمادت

لا ان يكون حال كونه شخصا واحدا يكون اشخاصا متعددة
حتى يكون ان متنافيين فقوله فظهر ان قوله فمعروض الوحدة
الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه تم اذ لا يظهر
منه ذلك اصلا   فنختار انه غير باقية بتعددها ولم يزل البقا
لا يلزم من عدم زوال وجودها بقاء تشخصها لاحتمال ان يكون
تعددها لازما لتشخصها مثلا دون وجودها فاذا زال التعدد
زال التشخص دون الوجود والا يرى ان تشخص الهيولى وتعددها
لما كان من قبل الصورة كانت الهيولى مع الصورة الواحدة
شخصا واحدا ومع الصورة المتعددة اشخاصا متعددة
مع بقاء وجودها في الحالين كما حقق في موضعه فما ذكره المشهور
لا يقتضي ان يكون موضوع الواحد والكثير واحدا بالشخص
ثم من البين ان كل واحد من الامور المتعددة من الصورة
المفروضة شخص آخر على حدة لا ان المجموع شخص واحد مثلا كل
ما حاصل في كوز واحد من الماء المفرق من الجرة الى الكيزان
شخص آخر على حدة بجواز بقاوه بعينه مع انعدام سائرها في
الكيزان لا ان يكون جميع المياه الحاصلة في الكيزان شخصا
واحدا حتى يكون كلما حاصل في كوز واحد يكون بعضا من ذلك
التشخص لا اظنك في مرية من هذا ولا يلزم منه انما يكون
التفريق اعداما بالكلية اذ يصدق ان الماء الذي كان
في الجرة فهو مع في الكيزان بيان ذلك ان الهيولى حال كونها
في الجرة قد حلت فيها شخص واحد من الصورة المائية فكانت
شخصا واحدا من الماء بالعرض وحال كونها في الكيزان انما يحل
فيها اشخاص متعددة من الصورة المائية فصارت اشخاصا
متعددة من الماء بالعرض ايضا فالماء بالعرض الذي كان
قبل ذلك في الجرة فهو مع في الكيزان الا انه في الجرة شخص

واحد

واحد في الكيزان اشخاصا متعددة ولا محذور في ذلك حيث
يكون وحدتها وتشخصها وتعددها بالعرض   الهيولى
ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة قال بعض الفضلاء فيه بحث
من وجهين الاول انه مخالف لما ذكره الشيخ في الاشارات حيث
قال لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة فاحتياجها الى الصورة المعينة او الى الصورة
من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة
لجواز انعدامها مع بقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة
من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة يمتنع
ان يكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص
وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فلا بد
ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق لتفيض عنه
وجود الهيولى باعانة الصورة فانه يدل على ان هيولى الكائنات
واحدة بالشخص في نفسها ليس المراد بهذه الوحدة الشخصية
الوحدة العارضة لها بسبب الصورة الواحدة الشخصية
اذ لا يجب ان يكون الهيولى ما دامت لها خصوصية هذه الوحدة
الشخصية كما يدل عليه قوله لان الهيولى واحدة بالشخص بل يجوز
ان يثبت لها التعدد الشخصي التابع للصور ايضا وايضا المانع
لكون المطلق علة للواحد الشخصي هو الوحدة الشخصية الثابتة
له في نفسه لا الوحدة الشخصية الثابتة باعتبار متعلقه والثاني
ان الهيولى التي حكموا بوجودها في نفسها ان كانت بحيث لو
تصورت كانت مانعة من وقوع الشركة فيها اولا فان كان
الاول يلزم ان يكون جزئية متشخصة فاذا كان هذا الشخص متعددا
كانت الهيولى متكثرة في نفسها والا كانت واحدة في نفسها
اذ لا تشخص لغير متعدد لا يكون واحدا وان كان الثاني يلزم

ان يكون هيولى العناصر وغيرها كلية معدودة في الخارج بحق
وفيه بحث اما اولا فلان دلالة ما نقله عن الاشارات على ان
هيولى الكائنات واحدة بالشخص غير تم او كلامها في هيولى
شخص واحد فانها تشخص واحد شخص بصورة شخصية وليس
علة وجودها هذا الشخص من الصورة لبقائها بدونه وان حصل
تشخصها ولا الصورة ما لان علة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون
واحدا بالشخص فاذن علتها تشخص مفارق ونبيل الكلام في
هيولى الكائنات فاطبة فان هيولى تشخيص لا يعقل ان يكون
شخصا واحدا فضلا عن هيولى الكائنات وهي اشخاص كثيرة
لايحصى كثرته واما ثانيا فلان قوله وليس المراد بهذه الوحدة
الشخصية الوحدة لها بسبب الصورة الواحدة الشخصية
منا جز المنع اذ ليس للهيولى وحدة ولا تشخص من قبل الصورة
كما حقق في موضعه فان لم يرد بالوحدة الشخصية ذلك لبقيت
عارية عن الوحدة المذكورة وقوله بل يجوز ان يثبت لها
التعدد الشخصي التابع للصور القول لا يقدح في الاستدلال
المذكور في الاشارات حيث يكون كل واحد من تلك المتعدد
شخصا واحدا يجري فيه الدليل المذكور ثم الشخص الواحد
سواء كان متشخصا بذاته او بغيره يجب ان يكون علته شخصا
آخر على ما ذهبوا اليه وليس هذا مختصا بالشخص المتشخص
بذاته كما حسبه واما ثالثا فلان الهيولى في ذاتها امر مبهم بالقوة
لا تعين ولا تحصل لها اصلا في ذاتها ما دام كذلك
لا يكون معينة ولا معقولة فلا يكون كليا ولا جزئيا ولا عاما
ولا خاصا فالترديد فيها بانها كلية او جزئية غير مستقيم نعم
اذا حلت فيها صورة وتعين ذاتها يصير احد هذه الامور
فاذن الهيولى لا يكون واحدة في نفسها ولا متعددة في نفسها

بل هي هيولى للامور الباقية بعينها في الحالين ان اراد بقاء هيولى
الامور بعينها في الحالين ان هيولى الماء حال الوحدة والكثرة
شخص واحد فهو باطل لما عرفت من ان الهيولى حال حلول الشخص
الواحد من الصورة فيها شخص واحد وحال حلول الاشخاص المتعددة
فيها اشخاص متعددة وان اراد ان الهيولى التي كانت
على الوحدة شخصا واحدا منها باقية حال الكثرة لكنها ح
اشخاص متعددة وان الاعداد ان الهيولى التي كانت حال
الوحدة شخصا واحدا منها باقية حال الكثرة لكنها ح اشخاص
متعددة فلم يكف ذلك فيما هو بصدده من ان موضوع الوحدة
والكثرة واحد بالشخص كما يقتضيه قوله ولو سلم ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لانا نقول
هي شبهة نشأت من الاشتراك اللفظي قيل المشاؤون لما ادعوا
البداهة في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته
اورد عليهم النقض بالهيولى التي يثبتونها فانها باقية في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي
يثبتها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم
بزوال احدهما فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود
هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن
نعلم بالبديهة ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف في
ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته فبهذا
الكلام دفع النقض فلا يتوجه عليه المنع بها والتحقيق ان الشيء
لا يكون في ذاته محتملا لوحدته وكثرته فان امرية كل شيء لا يقبل
التعدد وان يكون هو في نفسه متعددا وقد نقل بابقاء
الغار ان ما يكفيك في تحقيق ذلك مع ما قد سبق في تعاقب
الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال محفوظ

بوحدتها التي هي هويتها ذلك الوحدة لازمة لها نعم حامله
بوحدة الجسم وكثرته واتصالها فيها بتلك الوحدة والكثرة
بالعرض وكذا ما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها
وفيه بحث لانه ان اراد بقوله الشئ لا يكون في ذاته محلا للوحدة
والكثرة ان الشئ المحصل المعين لا يكون في ذاته محلا لهما
فمسلم لكن الهيولى ليس كذلك لانها امر مبهم بالقوة لا تحصل
ولا تعين امراحا صلا بالفعل الا بالصورة وان اراد ان
الشئ المبهم في ذاته لا يكون محلا لهما فمم لان المبهم لما لم يتعين
ذاته لم يكن في ذاته واحدا ولا كثيرا وحالم يكن شيئا فبان شئ
منها يصلح لان يحصل ويتعين على وجه يكون واحدا او لان تحصل
وتعين على وجه يكون كثيرا فهي اذن قد يكون واحدا وقد يكون
كثيرا وهل الغرض من اثبات الهيولى الا ان يثبت امر يكون
تارة واحدا وتارة كثيرا فيندفع بذلك كون تعريف الجسم
اعدا مالة بالكلية وقوله هوية كل شئ لا يقبل التعدد ولا
تشمل الامر المبهم كالهيولى اذ لا هوية له في ذاته وهو ظ ثم
الوحدة لو كانت لازمة للهيولى كما ذكره كان حكمها الجسم
الواحد ان لا يصير كثيرة ويفوت ما هو غرضهم من اثبات
الهيولى اما انهما متقابلان بالذات اقول غاية ما لزم من
قوله انا اذا نظرنا الى مفهومهما جزمنا بانه ان يكون امتناع
اجتماعهما بديهيا ولا يلزم منه ان يكونا متقابلين بالذات
لاحتمال ان يكون تنافيهما بواسطة امر آخر الا يرى انا اذا نظرنا
الى مفهوم الانسان واللاناطق جزمنا بامتناع اجتماعهما
مع انهما لا يكونان متقابلين بالذات كما حقق في موضعه ثم
الشيخ قد استدل بالوجه الثاني على انتفاء التضاد بينهما
حيث قال الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من الاضداد يقوم

ضده بل يبطله ويبعده ثم اورد على هذا ان الضد لا يبطل الضد كيف
كان بل يبطله اذا حصل في موضوعه والوحدة يبطل الكثرة اذا حلت
في موضوعها واجاب بان الضد يبطل الضد لذاته ابطالا اوليا
كما يبطل الحرارة البرودة والوحدة لا يبطل الكثرة كذلك اذ
الكثرة كما انها انما يحصل بالوحدة فكذلك انما يبطل ببطلان
وحداتها ولا يبطل الكثرة لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض
لوحداتها اولا ان يبطل ثم يعرض لها ان يبطل ببطلان
وحداتها ثم قال بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون
الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب
الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يقوم
بالآخر للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تنافيهما اوليا
اقول لعل السر في اشتراط التباعد في بين الضدين هو ان
يتحقق التقابل الذاتي بينهما حتى يصح جعلهما قسما من المتقابلين
بالذات فانه اذا تحقق التباعد والتنافي المذكورين بين
الامرين الوجوديين كما بين الحرارة والبرودة يكون امتناع
اجتماعهما لذاتيهما المتباعدتين المتنافيتين فيكون بينهما
التقابل بالذات ومن ثمه اشترط ان يكون بين الضدين
غاية الخلاف وان لم يتحقق التباعد والتنافي بتلك المرتبة
بينهما كما في الحرارة والقوة كان امتناع اجتماعهما بواسطة
انه يستلزم كل منها نقيض الآخر لا لذاتيهما فان قلت لم لا يجوز
ان يكون امتناع اجتماع الامرين في القسم الاول ايضا بواسطة
استلزام كل منهما نقيض الآخر كما في القسم الثاني لا لذاتيهما
قلت لو اقتضى استلزام كل منهما نقيض الآخر ان يكون
بينهما تلك المرتبة الشديدة من التباعد والتنافي لتحقق تلك
المرتبة في القسم الثاني ايضا لتحقق استلزام النقيض فيه

وليس بلحص قيل وما قيل من ان الوحدة الطارية على موضوع
الكثرة يبطلها بالذات لان اسغار الجزء بعينه اسغار الكل
لانه يلزم منه اسغار الكل فردود بان وجود الكل والجزء متغاير
انضروره فكذا اسغارهما ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز
ملكاتها ولا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء
والكل متغايران بحسب المفهوم متحدان بحسب ما صدقا عليه
قال والحق ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط
المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد قال فقد ظهر ان
التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اقول يرد على
الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد
لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم ابطل
كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب
بمثل ما ذكره الشيخ والعجب انه ذكر في الشرح القديم الدليل
الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل
التضاد وفيه بحث اما اولا فلان قوله لا يثبت للعدم فرد
سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب
المفهوم ومتحدان بحسب ما صدقا عليه غير تام اذ الجزء قد ينعدم
في نفس الامر ويصدق على الانعدام الواقع هناك عدم الجزء
وعدم الكل ايضا مثلا اذا كان امران كان وجودهما مجموع
وجودي الجزئين فاذا عدم احدهما وبقي الاخر كان ما صدق
عليه انعدام الجزء وانعدام الكل كلاهما هو انعدام الجزء
الكل كلاهما هو انعدام الجزء المذكور فيتحد العدمان بحسب ما
صدقا عليه واما ثانيا فلان ما مر من قوله يصح تعاقب الوحدة
والكثرة بالموضوع او بالمحمول على شخص واحد مردود بما ذكره
من ان الموصوف بالوحدة بالموضوع ليس نفس الذات

كما حسبه بل هو الذات مع الاضافة الى الموضوع الواحد وبما لم
تتبدل الاضافة المذكورة لا يصير الذات كثيرا بالموضوع وقس
عليه الواحد بالمحمول البلقة ضد لكل من السواد والبياض
غير تام اذ الضد انما قسم من المتقابلين بالذات والتقابل
بين البلقة وكل واحد من السواد والبياض لاستلزام
النقيض لا بالذات كما مر انفا بان يكون خارجا
غير محمول عليهما وبحث اذ تدبير الملك للمدينة نسبة بينهما
وكذا تدبير النفس للبدن نسبة بينهما والمراد بالنسبتين
ههنا التدبيران فلم يكن التدبير خارجا غير محمول على النسبتين
وكون المدبر هو النفس والملك لا ينافي كون التدبير
نفس النسبة هذا واعلم ان المراد بجهة الوحدة فيهما ما
يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر اخر وهي
قد يكون عارضة للكثير كالبياض العارض للقطن والثلج فان
قول الواحد للبياض نظرا الى حاله وقوله لهما بالنظر الى وحدة
البياض ولذلك يقال هما واحد في البياض وقد يكون مقومة
للكثير كالجنس للانسان والفرس فان قول الواحد له بالنظر
الى حاله وقول الواحد لهما بالنظر الى وحدته ولذلك يقال لهما
واحد في الجنس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هي
كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة
عروض الاتصال لكن ليس بالنظر وحدة الاتصال بل بالنظر
الى حال ذاته المتصل وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين
وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر
الى ذات النسبتين المتناسبتين فيكون جهة الواحدة
ذاتهما ولذلك عدهما الشيخ من الواحد بالذات ثم
قال واما الواحد بالمساوات فهي مناسبة ما مثل ان حال

السفينة عند الركبان وحال المدينة عند الملك واحد فانهما
بين حالتان متغايرتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة
ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة فهما من وحدة
بالعرض وانطبق كلام المص اذا اراد بالمتقوم ما هو المتبادر
منه لا ما حمل الشارح كلامه ولذلك حصر ما تقومه جهة الوحدة
فيه في الاقسام الثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل
والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما يكون جهة الوحدة فيه امر ذا سبب
عارض كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد
بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فاما الوحدات
عرضية قيل يرد على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان
كان لمهيتهما او الذاتي من ذاتياتهما فتدخل في الوحدة الجنسية
او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج فتدخل في الواحد
بالعرض هو على مقتضى تعريف الواحد بالعرض وعلى الوجهين
لا يصح جعله قسما براسه من اقسام الواحد بالذات وفيه بحث
اذ قد عرفت ان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا
الى حاله واطلاق الواحد على النسبتين نظرا الى ذاتيهما لا الى حال
التناسب العارض لهما ولا الى حال جنسهما او حال نوعهما
او حال فصلهما فيكون جهة الوحدة نفس الذات كما في
الواحد بالاتصال كما ذكرنا انفا   لان اتصاف جهة الكثرة
بالوحدة الخ فيه بحث اذ لو كان سبب كون الوحدة عرضية
في هذا القسم ما ذكر الشارح من ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة
بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشي بحال ما هو متعلق
به لزوم ان يكون وصف الاقسام المذكورة باسرها عرضية
اذ لا شك ان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في الاقسام
المذكورة بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشي بوصف

ما هو متعلق به مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان
والفرس الوحدة وصف له بصفة متعلقة وهو الجنس ضرورة
ان الواحد بالحقيقة جنسهما لا هما وكذا الحال في سائر الاقسام
المذكورة   ولم يعاندا في الكثير هناك الخ قيل يعني ان في صورة
عروض جهة الوحدة يتحقق جميع ذلك لاجله فلا وجه للغلط او
العناد ولا يخلو ومنه لان تحققه ليس في مادة واحدة متحقق
العناد في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما نظير ذلك قولك
يتحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما
كان في مادة اخرى لا يتحقق العناد وفيه بحث اذ لا نسلم ان تحقق
كل منهما انما يكون في مادة اخرى لاحتمال ان يكون ما هو محمولات
لموضوع واحد كالناطق والضاحك للانسان او يكون موضوعات
لمحمول واحد كالماشي فلا يكون بينهما عناد   موضوع مجرد عدم
الانقسام المنقسم هو معروض الوحدة كما ذكره الشارح ولا شك
ان معروض الوحدة موضوع عدم الانقسام ضرورة انه غير المنقسم
فان كان غير المنقسم البحت لا الشي الغير المنقسم مثل النقطة
الغير المنقسم او العقل الغير المنقسم او غير ذلك فالواحد الاول
يكون وحدة بقول مطلق اي هو الواحد المطلق البحت لا الواحد
المخصوص مثلا الذي هو عقل او نفس او نقطة او غير ذلك والواحد
مبدأ العدد لانه اذا انضم الى مثله او امثاله يكون المجموع عددا
بخلاف الثاني فانه اذا انضم الى مثله يكون المجموع معدودا لا
عددا وقد اشار الشيخ الى هذين القسمين بهذه العبارات
واما الذي لا يكون اي لا يكون متكثرا بوجه اخر فهو على قسمين
اما ان يكون موجودا مع انه شي ليس بمنقسم طبيعة اخرى
واما ان لا يكون وعبارته ادل على المراد من عبارة متن الكتاب
كما لا يخفى   وحدة شخصية قد قيد الشارح الوحدة المطلقة في

متن الكتاب بقوله تشخصية ولا اولى ترك اما اولا فلان ما يكون مفهومه مجرد عدم الانقسام لا غير لا يكون تشخصا بالضرورة واما ثانيا فلانه لا يلائم ويفسده بقوله بقول مطلق على ما فسره الشارح بلان تشخصا من اشخاص الوحدة يكون لا محالة وحدة شيء مخصوص ان يعبر عنها بوحدة ذلك الشيء لا بقول مطلق فهو غير داخل في المقسم فيه بحث اذ المقسم كما يدل عليه قول المصنف ثم معروضها قد يكون واحدا وقد يتغاير هو معروض الوحدة والكثرة الذي لا يكون من حيث انه معروضها واحدا اي لا يكون وحدته مشعرا بعروضها بل يتغاير انه بان لا يكون وحدته مشعرة بعروض الوحدة دون الكثرة وذلك غير مناف لعروض الكثرة للاقسام بل يستلزمه واما ما صرح به الشارح وجعله قسما وهو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة فلا يصدق على شيء من الاشياء اللهم اذا خص الكثرة ببعض الاقسام وهو تكلف بعيد غير مستفاد من الكلام قوله وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام قبل المراد بالتجرد ههنا نفي الهيئة التي هي معروض لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله على المخصص وفيه بحث اذ اسقط الشارح على ما قيل من ان الواحد بالتشخص الذي لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فان للوحدة الشخصية لا محال مفهوم سوى عدم الانقسام ولا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل ثم غير ان يقال وحدة النقطة والمفارق او غير ذلك قيل الحق ان مراد الكل مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعة واما ان يعتبر من حيث انه ذو واحد بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كما ينقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي

وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعتده الشارح من ان المفهوم الواحد واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في القسم لان كونه معروض الكثرة من حيث لا يخرجه عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا كما ان عروض الكلي لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكما عرفت فيما مضى جلية الحال في ذلك وامثاله فان الواحد الذي ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي لا يكون كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما يفرد نظايره مرارا فان قلت المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كما ان المقسم في الصورة الاولى وهو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة فحاصل كلام المصنف ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار ما فالواحد اما ذاتي نفس مفهوم الواحد الشخصي الى آخر التقسيم بقي ههنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض الحكماء كفيثاغورس وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم بذاته وهو مبدأ الموجودات يتعلق باعتباره وغرض علم هو النظر في جواز ذلك او امتناعه ولا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد بالنوع او بالجنس موجود بذاته وفيه بحث اما اولا فلان مفهوم الواحد

مفهوم كلي بلا ريبة فلا يصح قوله هو الواحد الشخصي وهو ظ
واما ثانيا فلان ثم اسلم ان مفهوم الواحد كثير من حيثية كما
يفصح عنه قوله لان كونه معروض الكثرة من حيث لا يخرج عن ان
يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا فلا يكون من
اقسام الواحد الذي ليس كثيرا ولا يستقيم تقسيم الواحد
الذي ليس كثيرا اليه ولا يفيد كونه نفس مفهوم الواحد
الذي ليس كثيرا بحيث لا يكون مفهومه من اقسامه كما ان
مفهوم الجزئي لما لم يكن من اقسامه لم يصح تقسيم الجزئي اليه
فلا يستقيم ان يقال الجزئي اما نفس مفهومه او زيد مثلا
لان نفس مفهومه ليس جزئيا واما ثالثا فلان مفهوم الواحد
الذي ليس كثيرا لما كان كثيرا من حيثية لا يصدق عليه انه
واحد ليس كثيرا اصلا لا صادقا ذاتيا ولا عرضيا كما ان
مفهوم الجزئي لا يصدق عليه انه جزئي اصلا لا صادقا ذا
تيا ولا صدقا عرضيا فقوله فلا يصدق عليه الواحد الذي
ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي
غير تم واما رابعا فلان قوله المنقسم هو الواحد المتحقق في تلك
الصورة كلام خال عن التحصيل اذ لا يصدق تحقق الواحد
المتشخص الذي لا يكون معروض الكثرة في مفهوم الواحد الشخصي
حتى يستقيم ان يحصل قسما من الواحد الذي لا يكون معروضا
للكثرة في جعل الجسم المركب من هذا القسم نقطة النظر
انما يتوجه لو كان لاجزائه وحدة في الجسم المركب بالفعل
اذ ح لا يكون المجموع امرا واحدا حقيقيا بل يكون امورا متكثرة
في نفس الامر لكن ليس التمثيل بل التمثيل بالجسم المركب
الذي هو واحد طبيعي في نفس الامر كفرس وقد عرفت مما
سبق هنا ان كل ما هو الوحدة فيه بالفعل يكون لاجزائه

فيها بالقوة وان شئت نها المركب يكون واحدا في نفس الامر لا
كثيرا فيها فيصح انه معروض الوحدة ولا يكون معروض الكثرة
قيل يمكن دفع النظر بان يقال المراد من الصورة الاولى ان يجب
كون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به اقسام المورد
فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون معروض الوحدة
معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر
لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن
الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض
الكثرة بل عروض الكثرة ههنا ناش من خصوصية المعروض لا من
اقتضاء الوحدة وفيه بحث اما اولا فلانه لو كان المتصور الاولى
ان يجب كون معروض الوحدة معروض الكثرة كما حسبه كانت
الصورة الثانية المقابل لها ما لا يجب فيه كون معروض الوحدة
معروض الكثرة لا ما يمكن ان يكون معروض الوحدة معروض
الكثرة الذي هو اخص منه فلا يستقيم التفريع المدلول عليه
بقوله فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان يكون معروض الوحدة
معروض الكثرة واما ثانيا فلان ما ذكره في الصورة الثانية من
ان عروض الكثرة ما عروض الوحدة فيها ليس ناشيا من
اقتضاء الوحدة العارضة له جار في الصورة الاولى حتى ان
عروض الكثرة لمعروض الوحدة فيها ليس ناشيا من اقتضاء
الوحدة العارضة فان الفرق بين الصورتين بلا تصور
في التشخص الواحد غير تم اذ يكفي في تحقق الكثرة في التشخص
الواحد بان يلاحظ الامرين ويقال مثلا زيد زيد فان
حمل الشخص على نفسه ايجابا جائز كما صرح به الشيخ في عدة
مواضع من كتاب الشفا وشارح المطالع في فصل المتخالفات
وشبهه الفطرة الى نعم لا يجوز ذلك باتفاق واحد فكل

ما يقال له الواحد ويقال له هو هو فان كان ذلك امرا واحدا
يحمل على نفسه وان كان امورا يحمل بعضها على بعض كان يقال
لانسان فرس في الجنس وزيد عمرو في النوع والقطن ثلج
في البياض والنفس ملك في التدبير قال الشيخ في المهيات
الشفا والهو هو وهو ان يحمل الكثير من وجه وحدة من وجه
آخر وذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما
يقال هناك واحد يقال هناك واحد يقال هناك هو هو وما
كان هو هو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم
فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يقال له مناسب
واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم بالذات
فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في
النوع قيل مماثل وانتم فان ما كان هو هو في الخواص يقال
له مشاكل يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار ما فيه الوحدة غير تام اذ من الظاهر ان تعريف هو هو
بذلك تعريف وتسمية ومفهومه مفهوم الصحيح ان احدهما هو
الآخر والمتصور انه كما يقال واحد في الجنس وواحد في النوع
الى غير ذلك يقال هو هو في الجنس وهو هو في النوع
الى غير ذلك فالهو هو ينقسم الى الاقسام المذكورة
سواء كان الواحد منقسما اليها او لم يكن غاية الامر انقسام
الواحد اليها ولا شبهة في انقسام هو هو اليها ينقسم الواحد
ومن الجائز ان ينعكس الامر مع انه لا يندرج في هو هو
غير ظاهر قد عرفت انه مندرج في هو هو فيكون ملائما
والتحقيق هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية
قبيل الحمل وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار
جهة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب

زيد الضاحك فيندفع ذلك وفيه بحث اذ الحمل في المثال المذكور
بين امرين متغايرين بالذات حيث يكون الكاتب ماخوذا في المو
ضوع دون المحمول والضاحك ماخوذ في المحمول دون الموضوع
فلا يكون جاريا في الوحدة الشخصية المعتبرة فيها جهة الكثرة كما حسبه
وانما الجاري فيها مثل قولك زيد زيد وانما يلزم ذلك لو لم
يكونا موجودين الخ قيل لو قيل انما يلزم لو لم يتحدا لم يتوجه
الدفع الذي يورده اذ حاصله انهما بقيا متصفين بالواحدة ما كان
متصفا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا
في ذاته لا باعتبار امر آخر هو الوجود او غيره وفيه بحث اذ يرد
على هذا التقرير امر آخر وهو ان صيرورتهما امرا واحدا مع بقاء
الهويتين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور في
الشرح وبهذا التشخص لا امتياز به احدهما عن الآخر فلا يكون
تعينهما قيل للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما
لا يعينه التشخص لا لذاته فاذا زال التشخص زال مع بقاء ذاته متصفا
بالوحدة كما ان اعتبار كل من الموجودين كان لازما لتعددهما
وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن
تحصيل الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحاد
مع بقاء لا بعينه لزم اجتماع المتعينين وان ارتفع لا بعينه فاما
بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض او بارتفاع
وصف لا بعينه وطريان الوحدة على قابلها فصار الشيء كان معروضا
الكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكر بل يشتبه في بعض كتابا
غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا تحصله وليس هذا هو الاتحاد
الذي يحيله بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع
الوحدة والكثرة ولانه ان لم يرتفع لا بعينه فلا وحدة وان ارتفعت
ولا حقيقة لها الا بهذه الوحدة وتلك الوحدة فرد لها اما بزوال

هذه وتلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي
نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين
بان يصيرا مثلا واحدا مع بقائهما كما لا يصير الجسم ابيض مع
بقاء الجسم والابيض لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاء ما يصفه الوحدة بعد ما
كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد
من الوحدتين المقومتين الكثرة وذلك ساقط بل هذه الدعوى
بديهية يكفي فيها تحريرها بحيث يحصل اطرافها وفيه بحث واذا
للمحبث ان تقول الشخص لا محالة يمتاز عن شخص آخر في نفس الامر
فيكون الامتياز بينهما لازما لهما فيهما والامتياز فيهما مستلزم
للكثرة فيكون الكثرة لازما للشخصين فلو بقيا مع زوال الكثرة
لزم بقاء الملزوم بدون اللازم هف نعم الامر المبهم الذي
لا تحصيل ولا تميز له كالهيولى لا يبعد ان يكون تارة واحدا وتارة
اخرى كثيرا الا ان الامر المعين الذي فيه الكلام في هذا المقام ثم ما
جوزه ولم ينكره من ارتفاع وصف الاثنينية عن الشخصين وطريان
صفة الوحدة لهما هو اتحاد الاثنين الذي ذهب اليه البعض و
استدل القوم هنا على بطلانه فلا يصح قوله وليس هذا هو الا
تحاد الذي نحيله فان الاتحاد الذي نحيله القوم هو هذه الا
ان يبقى كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة بعد زوال
الكثرة وطريان الوحدة لموضوع الكثرة كما حسبه هذا القائل فان
جميع اجزاء الكثرة المذكورة هو ما من الوحدتين ولا نقول عاقل
ببقائهما حال زوالهما ولو كان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان
يصيرا مثلا مع بقائهما كما اعترف به لذلك لا تثنيه
عنها وحصل الوحدة فيما كان قبل ذلك اثنين فلا يستقيم قوله
لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة

فيه   والا لكان حملا للشيء على نفسه وبطلان حمل الشيء
على نفسه غير تام فالاولى ان يقال اذا لم يكن بين الطرفين تغاير
بوجه ما حتى لا تتفاوت ممتنع الحمل بالضرورة على ما مر آنفا
فالنزاع لفظي فيه بحث اذ ليس للعدد تعريفان حتى يقال ان
الوحدة داخلة في احدهما خارجة عن الآخر بل جعل النزاع في كونه
عددا امرا لا راجعا الى ذلك بل قد عرفت مما نقلناه من الشفا
ان حد والبحث اذ ليس له تعريف صحيح والامور المذكورة فيه
معرضى تعريفه مشتمل على الدور فذلك لا من البديهي المسمى
بالعدد واما ان يدخل فيه الوحدة ام لا فكيف يكون النزاع لفظيا
ثم الظاهر ان الوحدة بل الواحد ايضا ليس فردا من هذا المفهوم
المعلوم بالبديهة المعبر عنه بالعدد ولذلك يقال عدد [illegible]
ما في البيت فكان ما به مثلا ولا يقال عدد به فكان واحدا
بل يقال في جواب من امر بعد ما في البيت كيف اعده وهو
واحد قال الشيخ في الهيات الشفا لم يكن الوحدة غير العدد
لانها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ثم قال
وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنينية
اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد
فلا تنتهي الى حد فان قلت ان الواحد قد يقع في جواب الكم
وهذا امارة انه فرد من افراد العدد قلت لا يلزم من ذلك ان
يكون من افراد العدد لاحتمال ان يكون وقوعه في الجواب باعتبار
انه يستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب الكم
فيقال في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها   لا ابا
ودونه من الاعداد قال الشيخ في الشفا على ان تحديدنا للعشرة
بالخمسة يحوج الى تحديد الخمسة فتحل ذلك كله الى الاجاد
التقوم بالوحدات راجع باعتبار انه لازم على كل حال

قيل تتميمه فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم
انفكاكها فلا يكون ذاتيا و حينئذ يرجع الى الوجه الثاني و ان لم
يتم بذلك و تقرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات
في كونها جزء المعنى انها اولى بالجزئية و ان جزئية غيرها مرجوح لم
يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه
على غيره كما في صور التشكيك و اعلم ان هذا الحكم يعني القول باشتمال
العدد على الجزء الصوري غيرها فلان العدد محض الوحدات
بلا انضمام امر فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد و فيه
بحث اما اولا فلان معنى قول الشارح المقوم بالوحدات
لازما على كل حال ان العدد سواء كان متقوما بالوحدات فقط او
بالاعداد يلزم ان يكون متقوما بالوحدات اما اذا كان متقوما
بالوحدات فقط و اما اذا كان متقوما بالاعداد فلان تلك الا
عداد اما متقومة بالوحدات او باعداد اخرى متقومة بها
و على التقديرين يلزم تقومها بالوحدات لان جزء الشيء
لا محالة جزء لذلك الشيء فظهر ان العدد يلزم ان يكون
متقوما بالوحدات و لا يلزم ان يكون متقوما بالاعداد
و هذا القدر كاف في دفع السؤال و هو انه لو كان متقوما
بالوحدات دون الاعداد يلزم الترجيح بلا مرجح و لا احتياج
تتميم ذلك الى الشيء مما ذكره هذا الفاضل و اما ثانيا فلانه
على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد يتمشى النزاع المذكور
ايضا و ذلك لانه لا يلزم من كون كل واحد من امرين جزء الثالث
ان يكون مجموعهما جزءا له الا يرى ان كل واحد من المادة و الصورة
جزء لمجموعهما و هما معا نفسه لا جزء له فاذن لا يلزم من كون كل واحد
من الوحدتين جزء للثلاثة مثلا ان يكونا جزءا لها حتى يلزم ان
الاثنان جزء لها فلا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد

في الجزء الصوري [illegible]

كما حسبه هذا الفاضل قال بعض الفضلاء اعلم انه قال في شرح المواقف
مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها و ان كانت متشاركة في
كونها كثرة الا انها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية و ذلك
و ذلك لاختلافها باللوازم فالعشرة مثلا يشارك باعدادها
في انها كثرة و يمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة هي مبدأ
لوازمها و تقوم كل نوع من انواع العدد بوحداته التي تبلغ جملتها
ذلك النوع من العدد و كل واحد من تلك الوحدات جزء للماهية
و ليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات
كل عدد اجزاء مادية فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري
بل الصواب ان المركب العددي عين مجموع وحداته و هذا المجموع
المخصوص منشأ للخواص و اللوازم العددية و انه لا حاجة في
ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها انتهى
كلامه و لا يخفى ان المراد بالصور النوعية بقوله لكنها متمايزة بخصو
صيات و هي صورها النوعية الامور المنوعة للشيء سواء كان ذلك
الشيء كما في انواع البسيط او اجزاءه كما في المركبات و اراد
بالخصوصيات خصوصيات كثرات العددية لا خصوصيات
لا اجزاء المنوعة و يدل عليه ما ذكره بعده من قوله فعلى هذا يكون الا
نواع العددية انواعا بحسب ذاتها متميزة عما عداها بالذات
لا بالفصول المنوعة و كون الكل مشتركا في كونها عبارة عن
الوحدات التي هي حقيقة واحدة لا يقتضي اشتراك الكل
في الحقيقة لان حقائق الكل متفاوتة بزيادة الوحدة و نقصا
نها فان حقيقة الاثنين مجموع الوحدتين و حقيقة الثلثة مجموع
الوحدات و هكذا و لا شك ان الحقائق تختلف بزيادة
المقوم و نقصانه هذا كلامه و تخلص منه ان العدد وحدات مجتمعة
و ان الاجتماع ليس جزءا منه فيكون شرطا له و قد صرح بذلك بهمنيار

في الهيات كتاب التحصيل اقول ان الاضافتين الاولى والثانية
اتم قيل لا يخفى ان اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق الحلول
العروض او غيره فهي مغايرة له لا في العبارة فقط وفيه بحث اذ
ليس الكلام في تغاير المفهومين بل الكلام فيما صدقا عليه من الاضافة
الواقعة بينهما في نفس الامر وهي اضافة واحدة يصدق عليها
العام والخاص كلاهما نعم اذا اريد بالاضافة الاولى اضافتها
بالقياس الى ذي الوحدة كالراس وذي الراس لا بالقياس
المحلية وبالاضافة الثانية اضافتها المحل لا الى ذي الوحدة
كانتا نسبتين متغايرتين في نفس الامر قال الحكماء اذا
جعل المتقابلان اسمين لعينين يلزم ان لا يكون شيء
من المتقابلين متقابلين فيخرج اخوة هذا لذاك واخوة ذاك
لهذا من المتقابلين لانهما متماثلان عند الحكماء مع انهم قسموا
المتضايفين الى متشابها والى مثل الابوة والبنوة والظاهر ان
التقسيم الذي ذكره الشارح انما هو للمتكلمين والحكماء عرفوهما
بالشيئين اللذين لا يجتمعان كما نقله سائر الشراح ويؤيده ما ذكره
الشيخ في منطق الشفاء من ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان
الخ ولا يرد على التعريف المثلان لان المراد بعدم الاجتماع هو
الاجتماع بالذات كما تشعر به علية وامتناع اجتماع المثلين لو سلم
فانما هو في عوارضهما لا بالذات ودخل لتقييد الوحدة مثل
الابوة والبنوة قال بعض الفضلاء لا يقال لا حاجة الى زيادة
هذا القيد لادخال المتضايفين لظهور ان ابوة زيد لبكر انما
تعقل بالنسبة الى بنوة بكر لزيد ولا تعقل بالنسبة الى بنوة
زيد بالنسبة الى عمرو وهما متضايفان ليس الا ابوة زيد لبكر و
بنوة بكر له وما ليستا مجتمعين في محل واحد من جهتين لانا نقول
مطلق الابوة والبنوة متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات

واحدة من جهتين صح وجود المطلق في ضمن المقيد ولا اعتراض انما
يرتفع عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكره وفيه بحث
لان المقيدين من اقسام المتقابلين وكون مطلق الابوة والبنوة
متقابلين غير بين ولا مبين ويشترط في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف قيل الحكماء اشترطوا في المتضادين والمعتبر في
العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد والمتاخرون
وه لما طبق ان ذلك لا اشتراط [illegible] علموا بان الضاد الذي
هو احد الاربعة المتحصلة [illegible] المشهوري لا الذي
يعتبر فيه غاية الخلاف واذا اعتبر المعنى الحقيقي لزم قسم
خامس هو الاوساط وسموه بالتعاند والتحقيق انهم اعتبروا
السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل
فان الطرفين احدهما سواد محض والآخر بياض محض هما المتضادان
وان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب
منه الى السواد الذي هو الطرف بياض وبالنسبة الى ما هو
اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف سواد فالتقابل
بين الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة
الى الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي
ان يكون بينهما غاية البعد سواء وجد بينهما اوساط او لم يوجد
ولا يزيد لاجل الاوساط قسم خامس فان لهما حيثيتين
التخالف والتشابه والتقابل من حيث التخالف وفيه بحث
اذ لا نم ان صدق السواد والبياض على الاوساط كالصفرة
وغيرها صح ان الكل منهما معنى بديهيا مباينا لمثل الصفرة وهو
ظ سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون بين السواد والصفرة
مثلا غاية الخلاف صح ان الخلاف والتباعد بين البياض
المحض والسواد اشد من الخلاف والتباعد بين الصفرة

والسواد وكيف لا ويصدق السواد على الصفرة بزعمه ولا
يصدق على البياض المحض ولا يلزم من كون التقابل من حيثيه
التخالف ان يكون فيهما غاية الخلاف كما لا يخفى واعترض
عليه بجواز كونهما عدميين الخ فيه بحث انه التقابل يطلق على
معنيين احدهما اعم من الاخر وهو اللذان لا يجتمعان في موضوع
والثاني اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد لا بحسب الحمل عليه ولا
بحسب الوجود فيه وهذا المعنى هو الذي قد قسم الى اقسام الاربعة
ومثل العمى والاعمى ليس داخلا فيه كما سبق عليه فلا يتوجه النقض
بمثلهما لانه خارج عن المقسم وبعض ذلك ما ذكره الشيخ في منطق
الشفا من ان المتقابلين هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في
موضوع واحد في زمان واحد معا وكل شيئين لا يجتمعان في
موضوع واحد فاما ان لا يجتمعان على سبيل ان شيئا واحدا
لا يوصف بهما بالمواطاة بان يكون مقولين عليه بان الشيء
هو هذا وذاك كما يكون الشيء حيا او ينقص معا او على سبيل
ان الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق الخ وذلك
بان تمانعا من حيث الكون فيه الخ والقسم الاول يكون
احدهما في قوة سالب الاخر كالفرس واللافرس ثم قال
ومن خواص هذا القسم انه لا يمتنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين
في موضوع واحد بان يكونا فيه لا بان يكونا عليه وذلك ان
الرائحة ليست طعما وتقابل الطعم من حيث ليس طعما ويجتمعان
في موضوع واحد على سبيل الوجود فيه وليس يجتمع على سبيل
الوجود فيه وليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه
ولا ينعكس انه قال ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على الموضوع
الى اعتبار الوجود في الموضوع جعلت حال الامور التي
يشترك في عام او خاص حتى يكون موجودة بالقوة معا ولا

يجتمعان

يجتمعان بالفعل معا تقابلا فبعضه يختص بالقول من حيث
هو حكم كالايجاب والسلب الذين موضوعهما الموضوعات
والمحمولات تتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول
وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون خارجا اما
اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الاخر
قيل لو اراد وا يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كون
ذلك الاخر عدما له فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى
العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث
ان المضاف سلبه اندفع ذلك وهذه العناية يجري في
اصل التقسيم وان لم يلائم ما ذكره الشارح الاصفهاني
وفيه بحث اما اولا فلانه لا دلالة للعبارة على هذه العناية
فكيف يستقيم حملها عليها واما ثانيا فلان الكلام بمعاني
المفهومين ومفهوم عدم العدم ليس وجوديا اصلا نعم
يحقق عدم العدم في الواقع يستلزم تحقق وجود فيه وايه
هذا من ذلك وعلى تقدير عدم الاضافة الخ قيل الكن
ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل
بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات ان المراد
بامتناع الاجتماع المأخوذ في التعريف التقابل هو الامتناع
المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة
لذاتيهما بل لاستلزامهما المتقابلين بالذات وفيه بحث
اذ كون امتناع الاجتماع في الصورة المذكورة ليس بالذات
غير بين ولا مبين فهو مطالب ببيان ذلك كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير قيل لا معنى للقيام بالنفس
الا سلب القيام بالغير الخ اذ ليس للشيء قيام حقيقي
بذاته فيكون احدهما مضافا الى الاخر بحسب المعنى وان لم

يظهر في اللفظ وفيه بحث اذ لا يلزم من امتناع قيام الشي
بذاته حقيقة سلب القيام بالغير لجواز ان يكون معناه القيام
بالغير كيف لا ولو كان معناه سلب القيام بالغير كما حسبه
لجواز ان يكون معناه يصدق على المعدومات انها قائمة بنفسها
فتدبر واذا كان معناه القيام لا بالغير لا يلزم ان يكون
احدهما مضافا الى الاخر وثانيا بان عدم اللازم مقابل
وجود الملزوم الخ فيه بحث اذ المنقسم الى هذه الاقسام هو
المتقابلان بالذات لا مطلقا ولذلك حكموا بنفي التقابل
بين الواحد والكثير واعتبروا في تعريف التناقض قيد لذاته
وفي التضاد غاية الخلاف كما حققناه ولا شك ان عدم اللازم
مقابل وجود اللازم بالذات ومقابل وجود الملزوم لو استلزم
استلزام وجود اللازم لا لذاته فلا يكون خروجهما عن الاقسام
الاربعة قادحا في انحصار المتقابلين بالذات فيها واللازم
وخروجهما في المتضادين حتى لا ينافي قول المصنف هما وجوديان
فان قلت قد سمى الشيخ مقابلة الكلي اب ابب للكلي الموجب
تضادا كما نقله الشارح عنه وذلك قادح في قول المصنف هما
وجوديان قلت لا قدح في ذلك لان اطلاق التضاد عليه
بمعنى آخر هو المصطلح عليه في قاطيغورياس قال الشيخ في
منطق الشفا فالمتقسم لان على الوجود الذي يسمى ان
يفهم عليه بالاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير
المصطلح عليه في العلوم ومن ثم ان يجمع بين الامرين
فقد عني بعينه نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس
بهذا التقابل لان اما ان يكون متهيئا مخصوصا بالقياس الى
الغير منها فتضايف والا فاما ان يكون الموضوع صالحا
للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الاخر ومن غيره واما ان

عكس

لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل منهما الى الاخر لان
الواحد لازم له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والملكة مثل البصر
والعمى وليس المراد بالبصر هنا الابصار بالفعل ولا امكان الابصار
مطلقا بل القوة البصرة التي هي المبدأ القريب للابصار
بالفعل والعمى هو فقدان تلك القوة وذلك عمى لا نعود معه
الموضوع الى الابصار مادة اخرى فالعدم الذي هنا ليس هو
العدم الذي تقابل اي معنى وجودي كان بل الذي تقابل بعينه
اعني فقدان القوة التي بها تمكن الفعل من شأنه صلاحها فاذا صار
الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما
القنية فيزول الى العدم واما القسم الثاني من القسمين اللذين
ذكرناهما وما دخل فيه بجميعه سمي في قاطيغورياس اضدادا كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديا كذلك اذا
كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر اذا كان احدهما
طبيعيا ولا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه تسميته اضدادا
في هذه المواضع والمصير بين الاصطلاح لا في وعلى ما ذكرنا
من التقسيم يدخل العدميان الخ قد عرفت مما حققناه
في الحواشي السالفة ان هذين العدميين خارجة عما هو المقسم هنا
فكيف يكون داخلة في اقسامه واذا لم يكن احدهما مضافا
الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتقابلين
غير تام وانما يكون كذلك لو كان بينهما تقابل بالذات وليس
فليس بل هما خارجان عن المقسم المذكور وكذا الوجودي
والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي قد عرفت ان
هذا القسم المذكور خارج عن القسم ثم ان بعضهم اعتبروا
في تعريف المتقابلين الموضوع الخ حال بعض الفضلاء فيه بحث
لانهم ان ارادوا بالموضوع معناه الحقيقي المحل الذي يقوم بها

حل فيه لا يتناول التعريف المذكور الا تقابل الاعراض الموجوده
المحتاجة الى محل يقومها من تقابل التضاد والتضايف للجواهر الموجودة
في الخارج فيخرج سائر التقابل من التعريف وان ارادوا
المحل المستغني عن محل فهو اعم من ان يقوم ما حل فيه كمحال
الاعراض او لا كمحال بعض الامور الاعتبارية بالنسبة الى
ما قام بها من ذلك الاعتباري مثل محل العمى بالنسبة
اليه وهو الموافق لما يذكرونه يخرج عن التعريف مثل تقابل
الامكان والامتناع والوجوب السابق والاوجوب والوجود
والعدم لانها ليست متحققة في الموضوع بهذا المعنى اذ محلها
ليس مما تستغني عنها فلا يكون عليها موضوع لها فلا تتوارد
كل منها مع ما يقابله في موضوع واحد فلا تتحد في الموضوع بمعنى
توارد هما على موضوع واحد لهما كما هو المتبادر من الاتحاد في
الموضوع وفيه بحث اذ نختار الشق الثاني ونمنع عدم
استغناء الموجود عن الوجود وانما يكون غير مستغن عنه
لو كان الوجود عارضا له في نفس الامر وليس كذلك كما عرفت
في مباحث الوجود من امتناع عروضه للوجود في نفس الامر
وانما يكون عروضه له بحسب الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع
وكذا الامكان والوجوب ليسا من الامور العارضة في نفس
الامر فلا يحتاج معروضها اليها في الواقع فيكون مستغنيا عنها
فيه بخلاف مفهوم البياض واللابياض فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل غير تم اذ قد بين الشيخ فيما
نقلنا عنه آنفا جواز اجتماع امثالهما في موضوع واحد بان
يكونا فيه نعم يمتنع اجتماعهما فيه بان يكونا عليه على ما مر قوله
كالاضداد في الاعيان الامور مشعر بان المتضادين موجودان
في الخارج وقال بعض الفضلاء ليس الامر كذلك في الواقع

لان المتضادين ربما يكونان معدومين كمفهومي اقتضاء الوجود واقتضاء
العدم فانهما متقابلان وليسا من اقسام التقابل الاخر غير التضاد
فيكونان متضادين مع كونهما معدومين في الخارج وفيه بحث
اذ اقتضاء الوجود والعدم ليسا متقابلين بالذات بل تقابلهما
بالعرض والمتقابلان بالذات هناك هو الوجود والعدم وقد
مر ان المنقسم الى الاقسام الاربعة هو المتقابلان بالذات فيكون
اقتضاء الوجود والعدم خارجا عن المقسم لا داخلا في المتضادين
يعتبر موضوع القضية موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت فيه
بحث اذ لو كان كذلك لكان الافراد الغير المجتمعين في موضوع
واحد هما الثبوت وعدم الثبوت لا القضيتان فالصواب ان
يقال المراد بالموضوع الذي يمتنع اجتماع القضيتين فيه هو المادة
اعني الموضوع والمحمول فان القضيتين المتناقضتين سواء كانتا
معقولتين او ملفوظتين لا يجتمعان صدقا في مادة واحدة
ويتعاقبان عليها على ما نقلناه من الشفاء من قوله فبعضه يختص
بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما
المحمولات والموضوعات يتعاقب فيه ولا يجتمع معا
فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة ح اذ قد مر غير مرة
ان مثل البياض واللابياض خارج عما هو المقسم في العلوم
وهو التقابل بالمعنى الاخص فتقابل الايجاب والسلب المندرج
فيه منحصر فيما هو بين القضايا والقضية اما معقولة او ملفوظة
فالمتقابلان بهذا التقابل اما القضيتان المعقولتان او الملفوظتان
وهذا معنى قول المص وهو راجع الى القول والعقود يعني ان
المتقابلين بهذا التقابل هو المعقول او المعتقد والشيخ
اشار الى ذلك بقوله فبعضه يختص بالقول من حيث هو حكم
وليس وجه الرجوع الى القول والعقد ما ذكره الشارح والا

لكان جميع المعاني المركبة التي اذا حصلت في العقل كان الحاصل
عقدا واذا عبر عنه بعبارة كانت العبارة قولا راجعا الى القول
والعقد فلا وجه لتخصيص هذا بالمتقابلين على ان اعتبار هذا
عن المصنف في هذا المقام بعيد جدا قال بعض الفضلاء معنى
كون المتقابلين في صورة السلب والايجاب في القول والعقد
كونهما مندرجين في جنس القول او العقد فيكون ما يستعمل
فيه كون الشيء في كذا ههنا كون الخاص في العام فان المتقا
بلين بالايجاب والسلب اخص من مطلق القول والعقد
ويحتمل ان يكون الكون في كذا ههنا مستعملا في الكون في الموضوع
والمحل بان يكون المضاف محذوفا ويكون المعنى ويحصل تقابل
المتقابلين في القول والعقد وانما قيد رجوع التقابل المذكور
الى القول والعقد بما ذكره لئلا يتوهم من الرجوع الى القول و
العقد رجوع نفس التقابل الى نفس القول والعقد كما
توهم العبارة وحاصل ما ذكره ان المراد بالرجوع الى القول والعقد
تقابل الايجاب والسلب الى تقابل القول والعقد اي المعتقد
والمعلوم التصديقي الذي يتعلق به الحكم بمعنى الاذعان والقبول
مثل معنى ذلك القول اي القولين اللذين يوجدان منا فيصلح
وانما اراد التصوري المفسح مع انه لم يذكره المفسر تنبيها على ان المتقا
بلين ايجابا وسلبا اعني ثبوت النسبة وانتفاءها لا يلزم ان
يكون متعلق العقد والتصديق دائما فانه لا يتوقف تقابل
السلب والايجاب على ان يتعلق بالمتقابلين التصديق
والاعتقاد بل لو تعلق بهما مجرد التصور لم يخرج عن كونهما متقا
بلين ايجابا وسلبا وح يكون المراد بالرجوع الى العقد الرجوع
الى ما يصلح ان يكون فردا يتعلق العقد والتصديق سواء كان
متعلقا للتصديق بالفعل او متعلق التصور السابق فيؤول

معنى الرجوع المذكور الى معنى كون المتقابلين ايجابا وسلبا فردا
مخصوصا من افراد المعتقد المتصور اعني الثبوت الذي يمكن
ان يتعلق به الاعتقاد بدل من التصور السابق وهو ثبوت النسبة
وانتفاؤها الذهني او ادراكها اما اعتقادا او تصورا بما ذكرنا ظهر ان المراد
بالعقد والتصور في عبارة شرح الاصفهاني يتعلق العقد
والتصور وان المراد بقول المحشي اذا حصل في الذهن كان اعتقادا
مجرد اللزوم وان كان جزئيا لا اللزوم الكلي ثم اعلم ان ليس المراد
برجوع التقابل الى القول ان يكون فردا من افراد القول ما يتصف
بالتقابل بحقيقة بل المراد نسبة التقابل اليه مجازا لكونه دالا على
المتقابلين الحقيقيين وفيه بحث اما اولا فلان المصنف ههنا ليس
في صدد بيان اجناس المتقابلات بحمل كلامه على ذلك بعيد
جدا على ان جنسية العقد للقضية المعقولة غير تم واما ثانيا فلانك
قد عرفت اتفاق مثل البياض واللابياض خارج عما هو المنقسم
هناك فلا حاجة الى ما ارتكبه من التمحلات لادخاله في المتناقضين
الراجعين الى القول والعقد واما ثالثا فلان المتفرطين لا يجتمعان
صدقا في مادة واحدة حقيقة كما لا يجتمع المعقولتان فيها فلا يكون
اطلاق التقابل عليه جليلة مجازا كما حسبه   وما نقلنا عن الشيخ في
على معنى الايجاب والسلب اي الايجاب والسلب اللذين
نقلهما عن الشيخ مخصوص بالقضايا على ما هو الظ ويكون وجوده
في نفسه اشارة الى الهلية البسيطة ووجوده في غيره الى الهلية
المركبة كما اشار اليهما المص بقوله واذا حمل الوجود او جعل رابطة
ولو سلم دخول مثل البياض واللابياض فيه فهو قسم من التقابل
العام المصطلح عليه في قاطيغورياس وليس قسما من التقابل
الخاص المراد ههنا لما من غير مرة فلا يضمحل الاشكال بما ذكره
لانا بين النسبة الحكمية فيه بحث اذ لو كان التضاد بين النسبة

الحكمية لكان المتضادان ما النسبتين لا القضيتين والمقصود اثبات
التضاد بينهما والتصور لا يلائمه قول الشيخ اذ كان المتقابلان بهما
لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا لان الاجتماع في الصدق
والكذب وعدم الاجتماع فيهما انما يتعارف باعتبارهما فيما بين القضايا
لا بين النسب الحكمية فالاولى ان يقال لما كان التضاد المذكور
بين القضايا وهي ليست امورا عقلية كما صرح به الشيخ فيما
نقلنا عنه انفا بقوله فبعضه يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب
والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات
يتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود محل
ولا وضع وبعضه يكون من خارج شبهه الشيخ بالتضاد بين
الامور العينية كان بعض اقسام التقابل لا كان بين القضايا
جعله قسما للتقابل بين الامور الخارجية حيث قال فبعضه يختص
بالقول وبعضه يكون من خارج فمفهوم التضايف من حيث
هو هو اعم من مفهوم التقابل بغير تم اذ لو كان مفهوم التضايف
اعم من مفهوم التقابل لصدق كل متقابلين من تضايفان وليس
كذلك الصادق كل متقابلين من حيث هما متقابلان فهما
متضايفان ولا يلزم من صدق وهذا صدق ذلك قال الشيخ
في منطق الشفا ولو كان المضاف امرا مقولا على التقابل لكان
كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق انهما كذلك
من حيث هما بحال كذا لكن كل متضايف فهو متقابل وكل
متضاد وكل عدم وملكة وليس كل متقابلة من المضاف فليس
اذن التضايف اعم من التقابل ومن حيث انه معروض
لحصة من التقابل اخص منه الخ قيل فيه نظر تعرض له الشارح
في الحاشية فان مفهوم المضايف لكونه من اقساما من المقابل
يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضا لامر

اخص مطلقا من المقابل او القسم هو المجموع المقسم والقيد
والصواب على تقدير ان يوجه السوال على هذا الوجه ان يوجه
الجواب بان الجنس انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب
الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما نبهت عليه في مباحث الكلية
فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي و
تفصيله ان النوع في ذاته مشتمل على الجنس والفصل فلو اشتمل
الجنس في ذاته على النوع لزم الدور ولكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم
منه محذور بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية لا مران
النوع في مثل مبحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين فان المضايف
مثلا من حيث انه قسم من المقابل عارض له بالنسبة اليه خارج
محمول لما عرفت سالفا من ان الطبايع المتضادة تحمل بعضها على
بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل كما
يصدق على ساير المفهومات المتقابلة و يظهر الفرق بين
العروضين بان في مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض
بالاعتبار الاول دون العروض بالاعتبار الثاني في مادة
الانسان ومفهوم المعلوم مثل الامر بالعكس فان الانسان
اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد
في الخارج وفيه بحث اذ لو كان النوع اعم من الجنس ان وجد
بدون الجنس تحقيقا للعموم فيلزم وجود الكل بدون الجزء
ثم لا يختلف العموم والخصوص باختلاف الذاتية والعرضية
بل مناط العموم المطلق على صدق موجبة كلية موضوعها الاخص
وسالبة جزئية موضوعها الاعم سواء كان الحمل العام والخاص
على افرادهما حملا ذاتيا او عرضيا او بعضا كما حقق في موضعه
وعلى هذا المنع ان يكون امر واحد اعم من آخر واخص منه القسم
فلا يستقيم ما حسبه من ان النوع اعم من الجنس واخص منه

القسم بخلاف الحمل بالذاتية والعرضية   اقول فيه نظر لان
معظم التامل فيل معنى قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو
حقيقة تلك المقولة جنس لا مفهوم لفظ المضاف وهو ما يعقل
بالقياس الى الغير فانه عرض له قطعا ضرورة ان المعقولية بالقياس
الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة غير داخل في قوامها
مثلا وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة
المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا
المفهوم فانه عرض قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان
التضايف جنسا بالمعنى الذي قدرنا و للتقابل الصادق
على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على هذا الاقسام
انها متضايفة كما ان المضاف اي المفهوم الاب ثم لا يصدق
على الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه
من حيث انه معروض له فحاصل الجواب ان كون التضايف
جنسا لمفهوم للتقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق
التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما ظهر في المثال
المذكور وبذلك يندفع المحذور وعلم برد المجيب ان ما هو
ذاتي بالحقيقة المتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل
كما يتراءى من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا شبهة بطلانه على
من له ادنى تمكن فاطنب بسيد المحققين وسند المدققين
سره وفيه بحث اما اولا فلان المعقولية بالقياس الى
الغير لا ينافي الجنسية سيما للامور الاضافية كما فيما نحن فيه
الا ترى ان الجسم جنس للحيوان مع ان حده هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة ويكون معقولا بالقياس الى الابعاد
الثلثة وهي غيره قطعا واما ثانيا فلا نفرق بين التضايف
وبين مفهومه وذهب الى ان التضايف لو كان جنسا للتقابل

لكان صادقا على ما يصدق عليه التقابل ولا يلزم صدق مفهومه
عليه وعدم صدق مفهوم التضايف على ما يصدق عليه التضايف
ع لان مفهوم التضايف لو يضافه فيجب ان يكون على كل ما يصدق
عليه التضايف سواء كان صدقا اسما وكذا الحال في المقابل ومفهومه
والمفهوم ومفهومه واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله المضاف ذاتي
لمفهوم الاب انه ذاتي للاب من حيث انه اب لم لكن لا
للاب من حيث انه اب على زيد حتى يلزم صدق المضاف عليه بل
هو صادق   الحيثية على هذا الاب وذاك وصدق المضاف
عليهما ط وان اراد انه ذاتي للاب مطلقا لان زيدا مثلا اب
وليس المضاف ذاتيا له ونظير ذلك ما يقال من النوع صادق
على مفهوم الانسان مثلا ولا يصدق على افراده واجيب بانه لما
يصدق على الانسان الكلي يصدق على ما يصدق عليه الانسان
الكلي انهم وعالم يصدق على الانسان مطلقا واما رابعا فلان الظاهر يحوان
على ما يصدق عليه الانسان مطلقا واما رابعا فلان الظاهر هو ان
كل ما يصدق على شيء مطلقا فهو صادق على كل ما يصدق عليه
ذلك الشيء سواء كان ذاتيا كالحيوان الصادق على الانسان
فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان او عرضيا كالماشي
الصادق على الانسان فانه يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان
وكل ما لا يصدق على الشيء مطلقا بل مقيدا بالقيد فهو صادق
على كل ما يصدق عليه ذلك المقيد سواء كان ذاتيا له كالمضاف
الصادق على الاب من حيث انه اب فانه صادق على كل ما هو مضاف
عليه الاب من هذه الحيثية او عرضيا كالنوع الصادق على الانسان
الكلي فانه صادق على كل ما يصدق عليه الانسان الكلي وعالم
يصدق هذا القسم على الشيء مطلقا لم يلزم لان يصدق على
كل ما يصدق عليه الشيء فلم يصدق المضاف وعلى بعض ما صدق

٢٠٢

عليه لاب ولا النوع على بعض ما يصدق عليه الانسان فلا فرق
بينهما في ذلك حيث قال لم يرد المحشي ان ما هو ذاتي بالحقيقة للمتضا
بل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما يتراءى من ظاهر كلامه فان
ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فهو مطالب ببيان
ذلك والعجب انه قد صرح آنفا بان المضاف ذاتي لمفهوم لاب ولا
يصدق على بعض ما يصدق عليه لاب كذيد فصدق ذاتي الشي على افراده
لا يكون لازما ومنها حكم بان عدم صدق ذاتي التقابل على ما صدق
عليه التقابل ضروري البطلان وهذا منا ولذلك قال فلان قوله لم يرد
المحشي ان ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق على
التقابل غير تم فان العقل كما لا يستبعد من ان يصدق امر على مفهوم
صدقا عرضيا ولا يصدق على افراده كذلك لا يستبعد من ان يصدق
عليه صدقا ذاتيا ولا يصدق على افراده وما ذكره الشارح من قولنا
انا صدق التقابل على اقسامه صدق التضايف عليها فليس كذلك
لما عرفت من ان صدق التقابل على اقسامه مطلق وصدق التضايف
عليها بحسب الحيثية المذكورة ثم ما توهم ان الحكم بان المحمول على المحمول
على الشي محمول عليه هو اتحاد المحمول مع الموضوع وهو مشترك بين
الذاتي والعرضي فمن يدعي ان ذلك لازم في الذاتي دون العرضي
فعليه البيان ودعوى المصنف غير مسموعة فان قلت لما لم يلزم
صدق عرض الشي عليه والمادية معه في جميع احواله وانحاء وجوده
جاز ان يتحد العرضي معه لا في حال اتحاد من فرده وح يصدق
العرضي عليه لا على فرده مثلا لما كان اتحاد الجنس مع الحيوان
في حال وجوده في الذهن واتحاد الحيوان مع الانسان في حال
وجوده في الخارج لم يلزم اتحاد الجنس مع الانسان وصدقه
عليه بخلاف ذاتي الشي فان صدقه عليه واتحاده معه لازم في كل
حال وعلى جميع انحاء وجوده وما يتحد فيه فرده فيكون الذاتي صادقا

على فرده قطعا قلت لا نم ان صدق ذاتي الشي عليه لازم على جميع
انحاء وجوده فان الحيوان ذاتي للانسان ولا يصدق عليه ولا يتحد
معه حيث هو في الذهن ضرورة ان ما يكون انسانا في الخارج حال
وجوده في الذهن ليس حيوانا ولا ناطقا وذلك لانه لم يبق
ح انسانا خارجا لان انسان ينقلب في الذهن الى حقيقة اخرى
على ما حققنا في مباحث الوجود وقد يقال في شرح هذا المقام
قبل هذا هو التطاول العظمى فلان هذه العبارة بعد تصريحه بتنوع
التقابل الى الانواع الاربعة كالصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل
كيف لا وحيثية التضايف بينهما مما لا عين له ولا اثر واما معنى
فلما بين من الجنس هو مقول المضاف له لا التضايف الذي
هو من اقسام التقابل وح يمنع ان يقرر السوال على هذا الوجه
وهو ان كل متقابل من حيث انه متقابل يندرج تحت المضاف
فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا يكون
التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط وهو اندراج
المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي في كون
المتقابل اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض
والعدم والملكة مثلا ولا يصدق عليها المتضايفين بل انما يصدقان
المتضايفان على عارضهما اعني معنى التقابل او عليهما ماخوذين
مع العارض فالمعروضات متقابلان في تقابل التضاد او العدم
او غيرهما والعارضان او المعروضان معهما متقابلان في تقابل التضايف
ولا محذور فيه هذا هو التقرير الموافق لما في الشفاء وح
يظهر ابطان الجواب على السوال واما على تقرير الشارح حين
فلا ينطبق الجواب على السوال اما على التوجيه الاول فلان
مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن العارض
اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان مفهوم

المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من
المتضايفين لكونه فردا من افراده وفيه بحث اذ لا نم ان مفهوم
المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين
اذ لو كان كذلك لصدق كل متقابلين متضايفان وليس كذلك
لما مر آنفا واستدل على ان التقابل ليس بجنس قال الشيخ
في الشفا واما التقابل فليس جنسا لما فيه بوجه من الوجوه و
ذلك لان المضاف ماهيته معقولة بالقياس انه معقول بالقياس
الى الغير ثم يلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس انها تتقوم بهذا
فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن اولا
حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس الى غيره
بل اذا صار الشيء متضايفا لزم في الذهن ان يكون متقابلا فمراد
الشيخ من قوله المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره
ان مفهومه ذلك لا ماهية افراده كالابوة والبنوة اذ ليس
ماهيتها ذلك كما لا يخفى وقوله ثم يلحق هذه الماهية اراد به افراده
مفهوم المضايف مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة
ويجوز ان يحمل على نفس ماهية المضايف ويكون كون التقابل
ايا ها باعتبار لحوقه بافرادها والمآل واحد وقد صرح بالمقصود
بقوله فانه ليس من الامور التي يجب ان تتقرر الخ فانه صريح في
ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم المضايف ولعل مقصود الامام
التمثيل ذلك بان يكون مراده من ماهية المتضايفين ماهية
هذا المفهوم ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد
المتضايفين بطريق الاستخدام وفيه بحث اما اولا فلان مفهوم
المضايف معنى اصطلاحي اعتبر فيه مفهوم التقابل قطعا لانه
قسم من اقسام التقابل فلا محالة يكون القسم معتبرا فيه وجنسا
له فكيف يكون مراد الشيخ ان يبين ان التقابل ليس جنسا

لهذا المفهوم واما ثانيا فلان ما اعتمد عليه هذا القائل في ان المعقولية
بالقياس الى الغير ليس ذاتيا لمثل الابوة على ما هو الظ
مما سبق منه آنفا هو ان الذاتي لا يكون بالقياس الى الغير
وقد عرفت انه ليس كذلك سيما في الامور الاضافية ثم اراد
الشيخ ان المعقول بالقياس الى ذاتي لمثل الابوة والتقابل
خارج عنه وكلامه هذا المحمول على ما هو المتبادر منه ولا حاجة
الى التكلف الذي ارتكبه هذا القائل قوله واشدها فيه
السلب قيل قد سبق انه تقرر عندهم ان الشدة والضعف
من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم
فوصفه التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ
في منطق الشفا في فصل المعقود لبيان ان التقابل بين
الموجب والسالبة اشد ام التقابل بين موضعين محمولهما
متضاد ان قال الحق ان كونه جاعلا اشد اعنادا في طبيعة
الامور لكونه عادلا من كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق
والحكم فان السالب اشد عنادا من ان يطابق الموجبة في
شيء من الصدق والكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين
الموجب والسالب بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقد نبه بوجوه تقرب
مما سيجيء واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره فهو
ان الجسم لا يبقى ابعد عن الاتصاف بالسواد عن الجسم الشفاف
كيف لا والابيض يتصف بسلب السواد مع امر زائد عليه وهو
لا تصاف بضده المانع من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد
بل يجري في المتضايف ولا يدل كلام الشفا على الاختصاص
وقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية
وانه اشبه بالمباحث الجدلية فلو تركه المص لم يبعد اذ لا يخفى

به عرض يعتد به وفيه بحث ايه اذ سبق منه ان الشدة والضعف
من خواص الكيفية لكن ذلك ليس مطابقا لاطلاق القوم فانهم
يطلقون الشدة والضعف في باب التشكيك على غير الكيفية و
في هذا الباب ايضا يطلقون على غيرها وبالجملة وجدنا في كلام
القوم ما يقتضي اختصاصهما بالكيفية ووجدنا استعمالهما في
غيرهما وليس محصول كلام الشيخ ان المعاندة بين الموجبة و
السالبة بحسب التصديق اقوى كما حسبه بل محصوله ان المعاندة
بينهما بحسب الاجتماع في الصدق او الكذب فوق من العنادين
الموجبتين الكليتين المحمول لهما متضادان وذلك لانهما لا يجتمعان
اصلا لا صدقا ولا كذبا بخلاف الموجبتين المذكورتين فانهما
قد يجتمعان كذبا وان ضافات رفعه معه انما هي لاشتماله
على رفعه بذا الحصر وكل واحد من البرودة والفترة مستلزم
لرفع الحرارة فلو كان تنافيهما لها لا يكون الا بواسطة استلزام
رفعها لم يكن البرودة اشد تباعدا وتنافيا من الفترة
بالقياس اليها لانهما متساويان في استلزام رفعها لكن
البرودة اشد تباعدا وتنافيا عنها بالقياس وفيه على الامور
المذكورة نظائرها من البياض والحمرة والسواد وغيرها
ويظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب
والسلب قد مر غير مرة ان ما هو المنقسم منها هو المقابل الا ان
بالذات فيكون المنافاة الذاتية متحققة بين سائر الاقسام
ولا يكون ذلك مختصا بالايجاب والسلب وما ذكره الشارح
في بيان ذلك مردود تمام الفا واعترض عليه بانه لا يلزم
الخ قيل يمكن ان يقال المراد المستدل من انحصار منافي الايجاب
الجزئي سلبه انحصار منافيه بالذات وكانه خص المنافاة
بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي الايجاب بالذات في الجزئي السلب

الجزئي منافي السلب بالذات في الايجاب قال في الشفا اذ لا يجوز
ان يكون الشيء منافيا والشيء على الاطلاق بالحقيقة وذلك الشيء
منافيا لآخر ولا مضادة وعلى هذا يندفع الاعتراض انا فان قلت
في لا يكون الاقسام الثلثة من التقابل تماما ان التقابل هو المانع
بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة الى سائر اقسام
التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع لاوساط
في الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا
غاية الامر انه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما بالحق باستلزامهما
للسلب والايجاب على وجه التعليل ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة
في التصديق ويمكن ان يقال انهم سامحوا في جعل تلك الاقسام
متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف
نقيضين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الآخر جعلوا
موجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضه بالحقيقة
هو رفع الايجاب الكلي المستلزم سلب الجزئي وكذا جعلوا
نقيض الموجبة المطلقة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان نقيضها
بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم لدوام السلب
فيكون قضية موجهة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم بالنسبة
الى الملزوم وليس في تلك المرتبة من التمانع فلذلك لم يعتبر
وانظره في التناقض فقابل في الوجهين وفيه بحث من وجوه
منها منع حصر منافي الايجاب الخبر بالذات في سلبه اذ ضده مناف
له بالذات ايضا كما عرفت ومنها انه لا يلزم من حصر منافي الا
يجاب بالذات في السلب انحصار منافي السلب بالذات
في الايجاب فان سلب السلب احق بان يكون منافيا بالذات
للسلب من الايجاب وهو ظ فلا يندفع شيء من الاعتراض بذلك
ومنها ان الايراد المذكور لا يندفع بما اجاب به اذ حاصل الايراد

ان العناد بالذات على ما ذكرتم انما يكون بين الايجاب والسلب
فلا يكون بين سائر الاقسام والمعتبر في التقابل هو التمانع والعناد
بالذات فالاقسام الثلثة يكون خارجة عن التقابل وحاصل الجواب
بعض ذلك هو ان الايجاب والسلب واسطة في التصديق بمعنى
التمانع لا واسطة في الثبوت ومن البين ان الايراد المذكور
لا يندفع بذلك ومنها ان تلك الاقسام اذا لم تكن متقابلة بالذات
بل تكون متقابلة على سبيل التسامح والمجاز كما حسبه لم يصح حصر
التقابل فيها او المتقابلان على سبيل التسامح والمجاز لا ينحصر في
هذه الاقسام كما لا يخفى   ورد ذلك بان العرض اي لا يخفى
ان رفع الايجاب العرض اللازم انما يعانده لانه يستلزم رفع
الذات فمعاندته تبعية معاندته فيكون اول وانما نعني بالاشدية
ههنا الاولوية لا ما هو من خواص الكيف كما سبق الاشارة اليه
وفيه بحث اذ قوله انما نعني بالاشدية ههنا الاولوية غير تام لظهور
ان المراد بالاشد ههنا ما هو اوفر عنادا ولا يلزم من نفي الواسطة
في العناد اوفرية العناد واما ما حسب من ان الاشدية من خواص
الكيف فقد عرفت انفا انه ليس كذلك   ورد بانه لا يتصور
غاية الخلاف اي هذا الرد مردود بان الذاتي يتحقق بين المتضادين
اتم وضد الحرارة التي هو البرودة اشد تباعدا عنها من سلب
الحرارة الشامل للفتره على ان المتقابلين بالسلب والسلب
والايجاب وان كان احدهما صريح سلب الاخر لكن الاخر ليس صريح
سلبه مع انه مقابل له بهذا التقابل   والثالث هو التضاد
المشهوري على ما سبق قيل قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في
الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي وهو الظ من عبارة المص
حيث قسم التقابل الى التضاد ثم قسمه الى الحقيقي والمشهوري
فان قلت التضاد الحقيقي اخص من المشهوري كما اشار اليه

المص وقرره الشارحون فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في
الاعم وتارة في الاخص قلت التقابل كما سبق هو التمانع بالذات
ولا تمانع بالذات بين الاوسط بحسب النظر الدقيق فان تنافي الصفرة
والحمرة مثلا ومراتبها المختلفة انما هو من حيث هو ان احدهما بياض
عند الاخر والاخر سواد عنده لما فيها من زيادة خلط احد الطرفين
على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات بالحقيقة انما هو بين الطرفين
وتمانع الاوسط بالعرض لكن بينها تقابل وتمانع بالذات بحسب الجليل
من النظر تسمى بالتضاد المشهوري على قياس المضاف المشهوري
وكما ان المضاف المشهوري خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك
التضاد المشهوري وانما يدخل فيه بحسب ما يتراءى في ظاهر الامر وفيه
بحث اما اولا فلانا لا نم ان الظ من كلام المص ان التقابل منحصر
في الاقسام الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي وقوله حيث قسم
التقابل الى التضاد ثم قسمه الى الحقيقي والمشهوري يدل دلالة
ظ على ان المص قد جعل التضاد الاعم من الحقيقي احد الاقسام
الاربعة لا انه جعل التضاد الحقيقي احد اقسامه كما حسبه هذا القائل
واما ثانيا فلان قول تنافي الحمرة والصفرة مثلا ومراتبها المختلفة
انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الاخر والاخر سواد عنده
غير تام لامتناع حمل السواد والبياض على الحمرة والصفرة وهو
ظ وعلى تقدير تسليم ذلك فمن اين علم ان التنافي بين الصفرة
والحمرة بذلك السبب لا بسبب آخر لا بد لذلك من دليل
مع زيادة اي لو اجتمع الحرارة والفترة يلزم اجتماع الحرارة
وسلب الحرارة ولو اجتمع الحرارة والبرودة يلزم ذلك مع
اجتماع المتباعدين غاية التباعد فاجتماع الحرارة وسلب الحرارة
اعم من الصورتين وفي الصورة الثانية زيادة وهي اجتماع المتباعدين
غاية التباعد   سواء كان بين المفردات فيه بحث اذ قد عرفت

ان المقسم ههنا هو المتقابلان اللذان لا يجتمعان في الموضوع لا بحسب الكون
فيه ولا بحسب الحمل عليه وان مثل الفرس واللافرس خارج عنه لجواز
اجتماعهما بحسب الكون فيه فتعريف التناقض باختلاف القضيتين كما هو
الواقع في كتب المنطقية صحيح ولا يرد عليه ما نقله الشارح عن بعض
المحققين   اشد بعدا من جميع ما سواه لانا نعلم ان سلب الشيء
اشد بعدا عنه من جميع ما سواه اذ قد مر ان الفرد اشد بعدا من
السلب   وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك قبل
لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان بقوله التقابل على اقسام
بالتشكيك تنادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى
التضاد اشد منه بالنسبة الى سائر اقسامه والحق ان قبول
التشكيك لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول
التضاد له اشد على ان البيان المذكور على تقدير ظهور قبول سائر
اقسامه التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على اشدية
قبوله فلا يتم التقريب الا ان يحمل الاشدية على الاظهرية وهو
في غاية البعد وفيه بحث اذ يكفي في بيان كون قبول التضاد
التشكيك اشد ههنا ان ذلك من احكام التضاد والمقصود
في هذا المقام في حده وبيان احكام اقسام التقابل بالذات
الذي احدها التضاد ولا يتوقف على اختصاص التشكيك
باقسام التقابل كما حسبه الا يرى انه حكم بان التقابل مقول
بالتشكيك مع ان القول بالتشكيك لا اختصاص له بالتقابل
ثم الظاهر ان القائل المذكور ذهب الى ان التفاوت الكثير في
الشدة صار منشأ لظهور التضادة لا انه حمل الاشدية على
الاظهرية   من الحركة والسكون اي قيل قبول السكون
الشدة غير ظاهر ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين
بان السكون امر وجودي ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم

الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي
جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما
التضاد المعتبر في قاطيغورياس من هذا الكلام ولعل مراد من قال
باشدية السكون ان ما هو اعتبر حركة كان اشد سكونا
وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل قيل حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق
التناقض على ما يشتمل ما على ما بين المفردات ليس بالمعنى
المشهور بل بمعنى اخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او
رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه من ان يقابل الايجاب والسلب
سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان
اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام القائل وان اراد
به ان تسميته به شائع اذ ليس للتناقض الا هذا المعنى الشامل
فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق
الا الى ما بين القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة
بل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الفرس واللافرس
ليس بتقابل التقابل الذي للقضيتين اذ لا صدق هناك
ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين فكيف يظهر ما ذكره
فساد كلامه وفيه بحث اذ يفهم منه ان اخذ التناقض بالمعنى
العام الشامل لما بين المفردات هناك صحيح لكن لما لم يكن هذا
المعنى متبادرا من لفظ التناقض لم يحمل القائل المذكور عليه
وحمل على ما هو المتبادر منه وليس كذلك فان التناقض
المذكور ههنا قسم من اقسام التقابل المعتبر في العلوم وقد
عرفت انهما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد لا بحسب الوجود
فيه ولا بحسب الحمل عليه وان مثل البياض واللابياض يجتمعان
بحسب الوجود فيه وان لم يجتمعا بحسب الحمل عليه فلو لم يكونا داخلين

لا يصح عند بعض
المحققين ه

في المتقابلين اللذين هما المقسم هنا فلا يكون التناقض الشامل
فيهما قسما من اقسامه قطعا   وظ انه لا حاجة الخ قيل نعم لو سلم
انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا وان تقابل
السلب والايجاب بشتمل المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن
ليس كلام هذا القائل الا في ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبني
على اصطلاح غير مشهور وهو تفسير الاخير وفيه بحث اذ بعد تسليم
انه يطلق التناقض على المعنى الشامل لمثل البياض واللابياض
يحتاج الى التفسير الاخير اخص لان التناقض بالتفسير الاخير من
اقسام التقابل المذكور ههنا الا بالمعنى الاول العام الشامل لمثل
البياض واللابياض كما جعله هذا القائل اتباعا للشارح لما عرفت
انفا   من نظر اشتراط ان ذلك بشرط قيل فيه انه يشترط فيه عدم
اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة لما مر
انفا بان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وان يعتبر
الشرايط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب
ومدخول السلب وشمل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات
لا محالة فان المسكر بالقوة واللامسكر بالفعل لا يتناقضان وكذا
لاب لزيد واللاب لعمرو الى غير ذلك واتفق لفظ يتوقف عليه
في قوله بشرط يتوقف عليه حشو يمكن توجيهه بان مراده ان بيان
التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الو
حدة ههنا لا تشتبه بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه
يتوقف على اعتبار شرايط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض
هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم به وتحقيق العقل
اياه وح فقوله يتوقف هو عليه تاكيد فهذا المعنى ان العرض من
انه شرط لتحقق العقل ومعرفته ويويد ذلك ما سكنده

في انتفاء البحث من نكتة اعتبار الوحدات وفيه بحث اما اولا
فلان اعتبار قابلية الموضوع غير مضر بما ذكره الشارح من ان
كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا لذلك المفهوم
وذلك لان التقابلين المعتبرة هناك ان لم يكن في جزء السلب
كان يقال قابل البصر لا بصر له لم يصدق عليه انه مفهوم دخل عليه
حرف السلب فان مفهوم الداخل عليه حرف السلب هناك هو
البصر وحده وسلب البصر نقيضه وان كانت القابلية في جزء
السلب لم يكن بينهما تقابل العدم والملكة اذ القابلية المعتبرت
في التقابل المذكور يجب ان يكون ثابتة للسلوبية واما ثانيا فلان
المسكر بالفعل ليسا مفهوما وسلب هذا المفهوم حتى لو لم يكونا
متناقضين كان ذلك نقضا على ما ذكره الشارح وكذا الاب
لزيد واللااب لعمرو ليسا مفهوما وسلبه حتى اذا لم يكونا متنا
قضين يرد ذلك نقضا على ما ذكره الشارح واما ما ذكره في موضع
التوجيه فهو غير وجيه كما لا يخفى   وبهذا يظهر ان رد الوحدات
الخ قيل اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة
النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان
فالوجه لاختصاص على اعتبار وحدتها يغني اعتبار الوحدات
الثمان فالوجه لاختصاص على اعتبار وحدتها ثم لاشعار بان تلك
الوحدة مشروط بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات
الثمان لا يغني عن وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية
لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان
كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن
ولا تغاير في الموضوع ولا في المحمول ولا في باقي الثمانية بل المتفاوت
في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى
بسلب الاتحاد في الذهن وكذا المحل الذاتي اذا اعتبر بخصوصه

مع الحمل العرض المعتبر بخصوصه كقولك الجزئي جزئي اي هو هو
بالحمل الاول والجزئي ليس بجزئي بالحمل العرضي فانهما يتصادقان
وفيه بحث اما اولا فلان قوله بل التفاوة في نفس النسبة غير م
لظهور ان التفاوة في الطرف المتعلق للنسبة وهو قولك
في الخارج وفي الذهن لا في نفسها وليت شعري باني اي
امر يقتضي ان يكون التفاوة في مثل قولك زيد اعمى في الخارج
وليس اعمى في الذهن راجعة الى نفس النسبة وفي مثل قولك
زيد قائم في السوق وليس قائما في البيت راجعة الى متعلقها
لا الى نفسها مع ظهور ان ليس بينهما فرق في ذلك واما ثانيا
فلانا لا نم ان التفاوة في قولك الجزئي جزئي والجزئي ليس
بجزئي في الحمل اذ كلاهما حمل المواطاة وله معنى واحد كما مر بل التفاوة
بينهما في الموضوع اذ موضوع احدهما مسمى لفظ الجزئي وموضوع
الاخر مفهومه وهو ليس من حمله مسماه زعم بعضهم ان
المعدوله لا بد له فمل لمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم
اضافه الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه لاستعداد او لا فان
الملكه قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام يعلم بملكاتها
وفايدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا
يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره وقال الشيخ في منطق
الشفا بعد نقل ما ذهب اليه الزاعم المذكور واما القول الحق
فيبين من مثال بمثله نقول اذا قلنا كل جسم فانه غير موجود في
موضوع وكل ما هو غير موجود في موضوع فهو جوهر فكل جسم جوهر
ما انتجنا ولازم ومعلوم ان القضيتين موجبتان ولفظة غير ماخوذه
جزءا من المحمول ولذلك تكررت جزءا للموضوع ولنتج ما ينتج
ومع ذلك فان غير الموجود في موضوع ليس مشيرا الى عدم
الشيء موجود في جنس الجوهر بوجه من الوجوه اذ الجنس الجوهر

اللهم الا ان يوخذ الموجود كالجنس فان فعل هذا وجعل دلالة
المعدول على عدم ما من شانه ان يوجد في الجملة الموجود كان
هذا اقرب الى الحق بل المعدول وهو الذي حرف السلب جزء
من محموله كيف كان فاذا اخذنا حرف السلب مع الذي لو
انفرد كان محمولا وحده اخذا كشيء واحد ثم اثبتناه على الموضوع
بواسطة الاثبات كانت القضية موجبة من حيث بالفهار فاما
المادة وكيفيتها فهو امر اخر كالجسم المستلزم للحركة والسكون
في هذا الاستلزام نظر اذ الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون
كما سياتي كما يقال لا عادل ولا جائر فعل العدل هو التوسط
بين الظلم والانظلام فان اريد بالجواز الظلم فالمتكلم لا عادل
ولا جائر لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل
الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم الطر
فين وهو الشايع في علم الاخلاق لم يمكن الخلو عن العدل والجواز
في الموضوع القابل كالسواد والبياض المندرجين الخ
قيل فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة
عندهم فهما ليسا نوعين اخيرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير
بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام المص
وح فيحمل نفي التضاد عن الجنس الذي لا يكون نوعا وفيه بحث
اذ لا نم ان للسواد والبياض انواع مختلفة بل كل واحد منهما
اسم لطرف واحد من طرف الالوان وهو نوع حقيقي ولو سلم
ان لكل فيهما مراتب وانواع مختلفة فلا يكون التضاد الا بين
نوعين حقيقيين منهما متطرفين لتحقق غاية الخلاف بينهما
دون غيرهما ولا نم ان يقتضي كلام المص ههنا ان التضاد متحقق
في النوع مطلقا الا انه مخصوص بالنوع الاخير فانه لما حكم بان التضاد
منفي عن الاجناس ومشروط باتحاد الجنس علم منه اختصاصه

بالانواع الاخيرة اذ لو تحقق في الانواع المتوسطة او العوالي لم يكن منفيا
عن الجنس ولو تحقق في الانواع المفردة لم يكن مشروطا باتحاد الجنس
تقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل تحرير هذا الجواب
ان الفصول الموجودة في الاعيان عين الاجناس فيها ويكون
عين الانواع ويكون التضاد والمتحقق بينها لا محالة بين الانواع المندرجة
تحت الاجناس فلم يلزم من تحقق التضاد بينهما ما اورده السائل
من ان التضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يندرج اندراجها
تحت جنس وانما يلزم ذلك لو تحقق التضاد بين الفصول المغايرة
للاجناس بالوجود وهي امور اعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر
ويظهر مما ذكرنا ان الجواب يتم بدون ادعاء انحصار التضاد في
الامور الموجودة في الاعيان فما ذكره الشارح من التضاد قد
يتحقق بين الامور الاعتبارية مؤاخذة على ظاهر العبارة على ان
الكلام في التضاد الحقيقي كما سيصرح به وهو غير متحقق بين المفهومين
المذكورين اذ ليس بينهما غاية الخلاف والتضاد والمتحقق بين الامور
العدمية ليس بالمعنى الذي فيه الكلام هذه الاحكام انما هو
المتضاد الحقيقي وذلك لان التضاد الحقيقي احد اقسام التقابل
بالذات الذي هو المقسم ههنا لا التضاد المشهوري وضبط
الكلام في هذا المقام ان التقابل بمعنيين احدهما الاعم المراد من
لفظ التقابل في قاطيغورياس ومن اقسامه الايجاب والسلب
مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا ولما كان
القوم يتساهلون في هذا الكتاب ويبنون الامر فيه على التعارف
المشهور اعتبروا العدم والملكة والتضاد المشهوريين
وجعلوهما من اقسامه قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا
بعد ان حقق ان الشجاعة ليست ضد الجبن من حيث هو جبن
بل هو من حيث يشارك الجبن والتهور فيكون ضد الواحد واحدا

ولما كان بناء هذا الكتاب على الامور المشهورة المتضاد فيه غير
مردودة الى الشرائط التي بها يصير حقيقيا فلذلك لا يجب ان
يلتفت فيه الى هذا النحو من التحقيق واما المعنى الاخص
المراد من لفظ التقابل في العلم الاعلى ولما كان القوم يدونون
التحقيق هناك زادوا في تعريف التقابل ههنا قيد بالذات
وسموا العدم والملكة والتضاد اللذين هما من اقسامه بالحقيقيين
ويكون من اقسامه الايجاب والسلب اللذين هما من القضايا
لا اما هما من المفردات تمامه هراا   العلة ما يحتاج اليه الشيء
في وجوده هذا التعريف لا يتناول علة العدم مع ان المصنف صرح
بانه لا بد للعدم من سبب قال بعض الفضلاء ربما توهم تخصيص
الوجود بالذكر ان المراد الاحتياج في الوجود فقط فيتوهم عدم جامعية
التعريف فالصواب وقيل الصواب عدم تقييد الاحتياج
بالوجود او يشار الى قسمي العلة علل الماهية وعلل الوجود بان
يقال ما يحتاج اليه الشيء اما في وجوده واما في ماهيته لان التحقيق
يقتضي ذلك اما التقسيم فيشبه منه للتفصيل الواقع في الحلل
نفسه زيادة تحقيق ومعرفته واما الاطلاق فربما ينساق منه
الذهن الى التنبيه لا انقسام بخلاف ما لو قيد بالموجود فانه
يقف الذهن هناك ويدرك ما ذكره بالتامل اللطيف وقال
البعض انه لو قيد بالوجود لم يكن التعريف جامعا لخروج علل
الماهية وليس بشيء لان علل الماهية التي هي المادة والصورة
يتوقف وجود المعلول ايضا عليها توقف الماهية لا ينافي ذلك نعم
ربما توهم ذلك التقييد خروج تلك العلة كما ذكرنا واعترض
بان عدم التقييد يؤدي الى عدم منع التعريف اذ يصدق على ما
يحتاج اليه الشيء في صفاته مع انه ليس علة له واجيب بان
المحتاج الى ذلك هو الصفات لا الحقيقة لا الشيء فلا اندراج

ونوقش بانه يستلزم ان لا يندرج فيه ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
الذي هو غيره فالاولى في الجواب ان يقال المتبادر من قولنا
ما يحتاج اليه الشيء هو المعنى العام لعلل الماهية والوجود وذلك
المعنى السوال الذي عبر عنه بالمناقشة فلان بين علة صفة الشيء
وبين علة وجوده فرقا لان الاولى علة لثبوت الصفة له فيحتاج
اليه ذلك الثبوت وهو ليس نفس الشيء بل امر متعلق به
والثانية ليست علة لثبوت الوجود لما عرفت من ان الوجود
ليس ثابتا للشيء في نفس الامر بل هي علة للموجود الذي هو الشيء
فيحتاج اليه الشيء في نفسه لا متعلقه فلا جرم يندرج الثانية منهما
بما يحتاج اليه الشيء دون الاولى واما في الجواب فلان قوله المتبادر
من قولنا ما يحتاج اليه الشيء هو المعنى العام لعلل الماهية والوجود
غير بين ولا مبين معين ولا مبين وعدم تبادر ذلك صورت
السيف يحصل في الخبث قد يقال صورة الشيء لشبحه ومثاله كصورة
الفرس المنقوش على الجدار وقد يقال لجوهره الذي يكون به الشيء
هو ما هو بالفعل كالنفس الفرسية فان اراد ان صورة السيف
بالمعنى الاول يوجد في الخبث لكن التعريف المذكور للصورة
بالمعنى الثاني والكلام فيها وان اراد ان الصورة بالمعنى
الثاني يوجد في الحديدة والسند ظ و يويده ما اورده الشارح
على بعض نسخ الشرح من قوله فيه نظ لانه لا يتحقق ههنا فرد من
نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم
يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق ههنا فا
الصواب في الجواب الحق لا ثم ان صورة السيف يحصل في
الحديدة فان قلت قد يعتبر شكل لبعض الامور الصناعية بانه
هو ما هو وح يكون شكل الذي في شبحه صورة بالمعنى الثاني
ويرد الاشكال قلت لا اشكال اذ كل ما يوجد فيه الشكل المذكور

ح كان ذلك الامر الصناعي مثلا لو اعتبر شكل السيف صورة التي
بها هو ما هو لكان كل ما يوجد فيه ذلك الشكل كان سيفا قطعا
نعم وليس المراد بالعلة المادية والصورية الا قوله بل نعمها
وغيرها من الاعراض من قبيل الغرض دفع سوال يرد ههنا وهو ان
ايراد مباحثة العلة المادية والصورة ههنا دخيل لانهما ليسا
من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس
الشفا بان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث
قال لقائل ان يقول الخلقة كيف يكون كيفية واحدة وهو مجموع
شكل ولون وحسب الكم تجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة
من جواهر فقد اصررتم على انه لا يجوز ان يكون للانواع للاعراض
تركيب وان كان بحدود ما تركيب من الجنس والفصل
والخلقة عندكم نوع واحد من باب العرض مستقيم الى شيئين
كل واحد منها يحصل وجوده احدهما الشكل والآخر اللون فنقول
في جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض مركب من الاعراض
كيفية والعشرة عرض لانه محدود فنوكم وهو مركب من الاحاد
والمربع عرض وانا نسلم من ان يكون هناك محدود وحد ود
اربعة بل معنى ذلك ان الجوهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة
جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن
احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل على ما عرفته في البرهان
والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء
فلا يكون اجزاء وجدت فيها اجزاء مدلولا عليه بطبيعة الجنس
كالكيف لهذا المركب وجزء آخر مدلولا عليه بطبيعة الفصل انتهى
ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب
طبيعة الفصل هو الصورة كما مر قلنا ما ذكره ههنا هو ان لا
يوجد لانواع الحقيقة من الاعراض مادة صورة كما في الاجسام

وذلك لانها في ثبوتها في لاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزان احدهما وهو الحركة يحصل منه المركب بالقوة والاخر وهو السرعة يحصل منه بالفعل ولا معنى بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان واعلم انه قد لا يفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشرح حيث قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجد ان الا المركب فانه استعمل فيهما المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام وقد نبه الشريف المحقق في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره هنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يتناول الاعراض لا يقال قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلة المادية والصورية ليحصل التعريف لانا نقول مبنى شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية فان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحشي نبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحا وما يستفاد منه من اطلاق المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق العلة المادية والصورية على سبيل التشبيه بل كلامه في خصوصية البيان فان قيل عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل والغاية فلنا يجوز ان يكون

قبل تاثير العلة فيه لاشيء محض لا يعتبر له اصلا فلا يكون واجبا ولا موجودا ولا ذاتا من الذوات بل لا يكون ممكنا ايضا وبعد تاثير العلة وجدا فرهو عين الممكن بالذات والواجب بالغير وذات من الذوات كالالف مثلا واذا فصله العقل الى هذه الاعتبارات يحكم بتقدم بعضها على بعض فيحكم بتقدم المهية على الواجبية بالغير والواجبية على الموجودية والموجودية على الالفية فيكون بعض تلك الاعتبارات علة لبعض آخر منها لا علة لذلك الامر المفصل اليها ودعوى القوم ان علة ذلك الامر قد يكون العلة الفاعلية وحدها فلا يرد عليهم النقض بالواجب والممكن فانهما عين غير هذا الامر وعلة لبعض اعتباراته الذي هو الموجودية لا انها علة له وهذا معنى قولهم لا مكان ماخوذ في جانب المعلول لا ما فر ذلك به في الشرح ولذلك حكموا بان الوجوب اثر العلة ومنها انه ان اراد بالوجود المطلق للعلة الفاعلية وجوده بالمعنى المصدري فلا نم انه موقوف عليه بل لا عروض له الفاعل في نفس الامر كما مر آنفا وان اراد به الموضوع فهو نفس للفاعل لا امر آخر حتى يلزم تعدد والموقوف عليه ويظهر لك مما حققناه من عدم عروض الوجود للموجودات ان لا تنافي بين موجودية الواجب وبين وحدته من جميع الوجوه على ما حسبه هذا الفاضل ومنها ان لزوم تحقق العلة القابلة في كل معلول غير مم فانها لازمة في الحوادث عندهم لا في المبدعات كما حقق في موضعه لا يقال اراد بالعلة القابلية مهيته لعروضها الوجود وهي لازمة في كل معلول لان ذلك مبني على ان يكون اثر الفاعل يحصل الوجود في المهية كما حسب بعضهم وليس كذلك بل اثره نفس المهية التي هي الموجود

كما سبق تحقيقه ولا يتوقف الماهية على نفسها ومنها ان المراد
بعدم تصور المانع هو ان لا يتصف شيء ما بغير ذلك في نفس
الامر ولا ينقبض العقل من جواز هذا فلا يكون شيء من الا
شياء متصفا بكونه مانعا عن ذلك في نفس الامر
فالامكان مأخوذ في جانب المعلول قال بعض الفضلاء
فيه بحث لان الامكان مما يحتاج اليه الوجود اذ يصح
ان يقال الممكن فوجد وايضا ان التأثير الذي يتوقف
عليه الوجود موقوف على الامكان والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء واذا ثبت كون الا
مكان محتاجا اليه ثبت كون العلة مركبة البتة لظهور انه
يصدق عليه معنى العلة وليس علة تامة فيكون ناقصة
وانه غير الفاعل فيلزم ان يكون معتبرا في العلة التامة
فيلزم التركيب من قوله الامكان مأخوذ في جانب المعلول
فاما ما خدشنا ممكنا انه مما يفيد ان كون الامكان محوجا
الى الفاعل والى ما هو شرط لتأثيره وكون الحاجة الى
المعلول واعتباره معه سببا لطلب تلك العلة والشروط
لا يدل على ان يكون الامكان مأخوذا في جانب المعلول اذ ربما
اي الامكان لا يحوج المعلول الى كل انواع العلة فان المادة
والصورة مما يحتاج اليهما المعلول لذاته لا لامكانه فلا يحتاج
في طلب كل علة الى ان نأخذ الامكان مع المعلول انما يحتاج
اليه والى اخذه مع المعلول مع طلب العلة الفاعلية وما يتوقف
عليه تأثيره من المرجحات دون مطلق العلة فلا يلزم من اخذه
مع المعلول في طلب الفاعل والمرجحات ان لا يعتبر في
مطلق العلة بل اللازم عدم اعتباره في جانب الفاعل
والمرجحات وفيه بحث لانه ان اراد بالامكان في قوله

يصح بان المعلومات ليست جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عند
هم هو الترتيب وهو ليس مركبا من المعلومات والهيئة لا لانا
العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض وفيه بحث اما اولا
فلان السؤال الوارد ههنا لا يندفع بذلك وذلك لان ما هو
مشترك بين جميع افراد الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر
والعرض او بين جميع افراد قسمين منها كالوجود والامكان يصح
امرا عاما واما هو مشترك بين بعض افرادها او بين افرادهما
كالعلم والجنس فلا يعد من الامور العامة ولا خفاء في ان العلة
المادية والصورية وان كانتا من الامور المشترك بين الجوهر
العرض لكنهما ليستا مشتركين بين جميع افرادهما فلا يصيران
بذلك من الامور العامة ولا يستحقان لان يذكر في مقصد الا
مور العامة ووجه ذكرهما في المقصد المذكور ما ذكرناه في
مباحث الوجود من ان انواع ما هو موضوع الباب يصح
ان يجعل موضوعا لبعض مسائل هذا الباب كما ان انواع
ما هو موضوع العلم يصح ان يجعل موضوعا لبعض مسائل هذا
العلم فلما كان العلة من الامور العامة ومن جملة موضوعات
مقصد ما جاز جعل العلة المادية والصورية اللتين هما
نوعين منه موضوعا لبعض مسائل المقصد المذكور الا ترى
ان المص قد جعل الوجوب الذاتي موضوعا لبعض مسائل
مقصد الامور العامة مع امتناع اشتراكه بين قسمين من
الاقسام الثلثة واما ثانيا فلان قوله قلنا ما ذكره ههنا هو
ان لا يوجد الانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة
غيرهم فان قول الشيخ والاعراض هو ان لا يوجد فيها ذلك
الاختصاص لربا انواع الحقيقية منها بل يعم وغيره من الاعراض
وما ذكره سابقا صريح في ان الكلف نوع وهو مركب والكان

العشرة نوع حقيقي عندهم وقد صرح بانه مركب لمن الى كلام الشيخ
ههنا لعلم ان النوع الحقيقي من الاعراض لا يكون مركبا منها دون
غيره بل ما نقله عن الشيخ يدل على ان المادة والصورة لا يوجدان
ان في الاعراض اصلا حيث صرح فيه بانه لا يكون جزء من الاعراض
مدلولا عليه بطبيعة الجنس وجزء مدلولا عليه بطبيعة الفصل
وقد اعترف هذا القائل بان ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة
وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة فعلى هذا يكون نفي ما هو
مدلول عليه بطبيعة الجنس عن العرض مستلزما لنفي المادة
عنه ونفي ما هو مدلول عليه بطبيعة الفصل عنه مستلزما لنفي الصورة
عنه وذلك ينافي ثبوتهما للاعراض في الجملة واما ما وجه به كلام
المحقق الشريف فبعده عن العبارة لا يخفى على العارف بصناعة
الكلام لانا نقول الصورة الخ فيه بحث اذ المادة المعينة
ايضا اذا حصلت بتشخصها حصل المركب بالفعل اذ الصورة
علة لتشخص المادة ويكون مع كل تشخص من الصورة تشخص
اخر من المادة غاية الامر ان المادة التي يكون مع صورة اخرى
شخصا اخر فيكون المادة الواحدة بالعدد تارة شخصا وتارة
شخصا اخر بالعرض ولا محذور في ذلك كما حقق في موضعه فلا
فرق بين الصورة والمادة في ذلك ولك ان تقول الفرق
بينهما ان الصورة الواحدة بالعدد يجب حصول المركب معها
بالفعل بخلاف المادة لكن يجب وجودها فيه بحث اذ
الغاية هي العلة الباعثة للفاعل على الفعل والباعث على
الفاعل هو ذات الغاية المطلوبة لا وجودها الذهني غاية
الامر ان يكون وجودها الذهني او ما يجري مجراه شرطا لصيرورة
ذات الغاية باعثا للفاعل على الفعل ولا يلزم من ذلك
ان يكون وجودها الذهني باعثا فيكون الفائدة باعثا بحسب ذاتها

لا بحسب وجودها الذهني ومن ثم ذهب الشيخ الى ان حقيقة
الغاية علة حيث قال في الهيات الشفاء وكل علة فانها
من حيث هي تلك العلة لها حقيقة وشيئية والعلة الغائية
هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل
عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا
بالفعل فكان الشيئية من العلة الغائية علة لوجودها وكان
وجودها معلولا لمعلولا لشيئيتها لكن شيئيتها لا يكون علة ما لم
يحصل متصورة في النفس او ما يجري مجراه وتابعه المتصور فقال
والغاية علة لمهيتها العلة التامة قد يكون الفاعلة وحدها
قال بعض الفضلاء قد اشرنا سابقا الى ان الوجوب السابق
من جملة ما يحتاج اليه الشيء فيكون التركيب لازما للعلة
التامة لا يقال القوم ذكروا ان الوجوب اثر العلة التامة
وهذا يدل على ان لا يكون الوجوب معتبرا في العلة التامة
لانا نقول بعد اقامة البرهان على ان الوجوب من جملة اجزاء
العلة التامة فثبت كون العلة التامة مركبة في كل موضوع
وهو المقصود وتصريحهم بما ذكروا لا يضر غرضنا على ان مرادهم
بالعلة التامة فيما صرحوا به معنى اخر غير ما ذكرنا وهو مجموع ما يتوقف
على الشيء الذي هو غير الوجوب او الفاعل المستجمع لشرائط
التاثير فانه ربما يسمى علة تامة فيخرج عنه الوجوب فيظهر ان الو
جوب اثر العلة التامة بهذا المعنى والعلة التامة التي قصد
تعريفها ههنا واشير الى لزوم التركيب فيها عبارة عن جملة
ما يتوقف عليه الشيء بحيث لا يشذ عنها شيء ولا شك ان
الوجوب السابق داخل في تلك الجملة فيلزم التركيب
في العلة التامة التي قصد تعريفها ههنا وايضا الوجود المطلق
للعلة الفاعلية مقدم بالذات على المعلول فيكون معتبرا

جميع اجزائه واما ما يقال من انه لابد في المنقسم من اعتبار الوحدة
المخرجة لجميع الاقسام فغير تام على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم المهية
الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم
لا جزو فيه بحث اذ كون الشيء من احاد علله يمنع من وجوب تقدم
العلة على المعلول ولا فرق في ذلك بين كونه واحدا من تلك
الاحاد او كثيرا منها لان مناط التقدم هو العلية لا الواحدة والكثرة
فسواء كانت العلة متصفة بالوحدة او بالكثرة يجب تقدمها
على المعلول واللازم منه كون الشيء عين الكثير من احاد علله
علم وقوله ولا محذور ممنوع لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
ثم ان لبعض الفضلاء ههنا ايرادا من وجوه منها ان ههنا قسما
آخر من العلة وهو ان يكون مدخليته بحسب نفسه لا باعتبار وجوده
وعدمه كالعلة القابلية اعني المهية من حيث هي هي وفيه بحث
قد سبق الاشارة اليه وهو ان ذلك مبني على ان يكون اثر الفاعل
تحصيل الوجود في المهية فان هذا موقوف على المهية لكن اثر
الفاعل ليس تحصيل الوجود فيها بل اثره نفس المهية كما عرفت
فيكون المهية معلولا لا علة ومنها ان تعريف المادة بما يكون معه
الشيء بالقوة منقوض بالمادة التي لا تنفك عن الصورة
المعينة كمواد الافلاك فانها مما يحصل الشيء معه بالفعل وبالجز
التغير لا خير من الصورة اذا كانت مركبة من الاجزاء والمرتبة
وبالفاعل الذي يكون جزءا من المركب المعلول كالواجب اذا
كان جزءا من المركب كما اذا اخذ مجموع من الواجب والعالم فانه
موجود ممكن لوجود جميع اجزائه واحتياجه اليها وان فاعله جزؤه
الذي هو الواجب ويصدق عليه انه جزؤه الذي يكون معه
الشيء بالقوة وفيه بحث اذ لا نسلم استحالة لشيء منافاة مادة
الشيء بالوجه الذي هو مادة له لا يكون معه ذلك الشيء بالفعل

في العلة التامة فيلزم التركيب من هذا الوجه ايضا لا يقال الواجب
واحد من جميع الوجوه وعلة فاعلية فلا يكون له وجود مطلق مقدم
على المعلول عندهم لانا نقول لعل المعرفين بهذا التعريف القائلون
بما قالوا على انهم صرحوا بان الوجود المطلق مشترك بين جميع المو
جودات اشتراكا معنويا وان الوجود المطلق للعلة متقدم
بالذات على وجود المعلول وهذا وان كان مخالفا لما قالوا اولا
الا انه اصح القولين وما ذكره الشارح من تعريف العلة التامة
المشعر بلزوم التركيب فيها مطابق له ولا خبث في مخالفته المنقول
لاول الغير المختار وايضا لا بد من اعتبار العلة القابلية مع الفاعل
فيلزم التركيب في كل علة تامة بهذا الوجه ايضا والتصوير يقول ان
اراد بعدم تصور المانع من التاثير امتناع المانع وعدم امكانه
فهو لا ينافي ان يكون ارتفاعه جزءا من العلة التامة البتة وان
اراد عدم تصور شيء يكون مانعا عن تقديره وجوده على معنى ان
ليس للعقل ان يتصور شيئا يكون مانعا عن التاثير على تقدير
وجوده في نفس الامر فلا يجوز ذلك في شيء من الفاعل اذ للعقل
ان يتصور فاعلا مستقلا آخر موجبا بالذات مثله ولا شك
ان وجود ذلك الفاعل مانع من التاثير عند وجوده لاستلزامه
ايضا الذي ذكره في توارد العلل فيكون ارتفاع مثل هذا الفاعل
شرطا لتاثير الفاعل الموجود في جميع الصور فيلزم تركب العلة
من هذا الوجه ايضا وفيه بحث من وجوه منها ما اشرنا اليه في الحواشي
السابقة من ان الوجوب كالوجود لا عروض له للاشياء في نفس
الامر فلا يكون الواجب بعروض الوجوب له واجبا كما لا يكون الموجود
بعروض الوجود وان الوجوب بالمعنى المصدري لا يكون موقوفا
عليه ولا سابقا ولا لاحقا ايضا والوجوب السابق بمعنى الواجب
فانه سابق على الموجود لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والمعلول

في

بل يكون معه بالقوة فاذا حصل الشيء بالفعل لم يبق المادة
بالوجه الذي كان به مادة وصار عين الصورة التي هي حقيقة
ذلك الشيء كالنطفة فانها مادة الحيوان وهي ما دام نطفة
يكون الحيوان معه بالقوة لا بالفعل واذا حصل الحيوان
بالفعل لم يبق ما كان نطفة نطفة بل انقلب الى الحيوان
فحاصل التعريف ان المادة ما يكون مع الشيء بالقوة لا بالفعل
فلا ينتقض بالفاعل المذكور ولا بالجزء الغير الاخير من الصورة
على تقدير ان يكون للصورة جزء كذلك لان الشيء مع كل
منها بالفعل ولا بمادة الفلك لانها بالوجه الذي هي مادة
بغير متحققة مع الفلك كما هو شان سائر المواد مع المركبات
فلا يصدق ان مادة الفلك معه بالفعل ولو تحققت
بالوجه الذي يكون مادة الفلك بذلك الوجه يكون الفلك
معه بالقوة لا بالفعل لكن لم يتحقق بذلك الوجه عندهم
ولا ينافي عدم تحققها بهذا الوجه لكونه مادة الفلك اذ
يكفي في كونها مادة له كونها بحيث لو تحققت بالوجه المذكور
كان الفلك معها بالقوة فان قلت اذا لزم ان يكون الشيء
مع مادته بالقوة لا بالفعل لزم ان لا يكون الخشب مادة
للسرير مثلا لانه مع السرير بالفعل قلت الخشب الذي
يتخذ منه السرير وهو حاصل مع ذلك الخشب بالقوة
لا بالفعل مادته واما الخشب المخصوص الحاصل بالفعل
هناك فهو نفس السرير لا مادته ومنها ان جعل الفاعل مطلقا
من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لان مثل الفاعل في المثال
المضروب ليس خارجا عن المعلول وفيه بحث اذ المعلول المذكور
بتمامه لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج اليه بعضه الذي هو الحالّ
والبعض الاخر منه وهو الواجب مستغن عن الفاعل فالفاعل

بالحقيقة لبعض ذلك المعلول وهو خارج عن ذلك البعض فيكون
الفاعل خارجا عما هو فاعله بالحقيقة ومنها ان العلة الناقصة ليست
منحصرة في الجزء والخارج اذ ربما يكون نفس الشيء كالعلة الغائية
للوجود الذهني فانها من العلل الناقصة مع انها ليست
جزء من المعلول ولا خارجا عنه وفيه بحث اذ لا نسلم ان نفس
الشيء علة غائية لوجوده وانما يكون كذلك ان لو كان للوجود
عروض للاشياء في نفس الامر وليس فليس منها ان الغاية
ربما يكون نفس الشيء كما قيل ان غاية العلوم الغير الالية نفسها
فيخرج مثل هذه العلة عن اقسام العلة الناقصة الى حصرها
فيهما من الجزء والخارج والحكم جعل مطلق العلة الغائية
من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لخروج مثل هذه الغاية
عن المقسم ويمكن ان يدفع بان المراد بكون الغاية نفس الشيء
ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي كما نص عليه
الفاضل في بعض تصانيفه ولا شك ان الوجود الذهني للشيء
خارج عنه وفيه بحث اذ قد عرفت مما نقلناه من الشفاء
آنفا ان الغاية علة لماهيتها وشيئيتها كما نص عليه المص بقوله
وانها علة لماهيتها لا ان وجودها الذهني علة غاية لا مر ان
وجوده الذهني شرط لصيرورة حقيقتها وماهيتها علة لا
لصفاف ذات الفاعل بصفة الفاعلية فماهيتها الذهنية
علة لاتصاف ذات الفاعل بصفة الفاعلية واتصافه
بصفة الفاعلية علة لماهيتها الخارجية ويكون ماهيتها علة بعيدة
لماهيتها الخارجية ولا محذور في ذلك اذ ماهيتها الذهنية والخارجية
متغايرتان بالحقيقة كما مر في مباحث الوجود فلا يلزم
ان يكون الشيء علة لنفسه ولا ان يكون العلة في هذه
الصورة غير خارجة عن المعلول   بل هو خلاف الواقع

لان الامكان مما يحتاج اليه الوجود والمعنى المصدري فلانه
لا يحتاج اليه الوجود ولانه امر اعتباري غير عارض للممكن في نفس الامر
على ما مر غير مرة وان اراد به المعلول فهو عين المعلول الممكن من
وجه وعلة من وجه آخر منه وهو الموجودية وليس علة للمعلول
الذي له هذه الوجود والكلام انما هو في علة على ما عرفت انفا
وقولهم الممكن فوجد يدل على ان الممكنية علة الموجودية لا على ان
الامكان بالمعنى المصدري علة الوجود ثم انما يشرع المقبول
المذكور الذي له هذه الوجود لا يتوقف على الامكان بل انما يتر
تب الموجودية يتوقف على ممكنيته فلا يلزم ان يكون الممكن علة له
بل غاية ما لزم ان يكون علة لوجه من وجوهه والاعتبار انه والكلام
في علته لا في علة وجوهه واعتباراته   اقول فيه نظر قيل معنى
كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده
فالاحتياج والامكان وما سواهما موضوعة اولا ومفروغ عنها
بهذا النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء
فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا مما يتساق
اليه الذهن من غير كلفة ولم يرد انه ما كان وصفا للمعلول لم يعتبر
في العلة ليرد عليه ما اورده وفيه بحث اذ لا نم ان معنى العلة ما
يحتاج اليه الممكن في وجوده بل هي ما يحتاج اليه الشيء كما صرح
به القوم فلا يكون مفهوم الممكن معتبرا فيه سلمنا ذلك لكن
لا نم ان الذهن يتبادر من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء
لظهور ان المتبادر خلاف ذلك فكما ان الذهن لا يتبادر
من قولك ما به يصير الشيء اسود الى غير السواد بل يتبادر
ما هو اعم من الامكان وغيره سلمنا ذلك لكن لما كان مراد
المجيب ما ذكره هذا القائل لم يثبت ما ادعاه من العلة التامة
قد يكون الفاعل وحده بل غاية ما ثبت ان العلة بعد الامكان

لان مدخلية الخ قيل يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد
عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم علة التامة في ان انقضائها فان
كان الجزء الذي يتم به علة التامة نفس الانقضاء فقد حصل المطلوب
وان كان امرا آخر وجوديا حادثا ننقل الكلام اليه هل الجزء الذي به
يتم علة التامة الحادثة نفس الانقضاء او امر آخر وجودي فيلزم
اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتيب حوادث موجودة معا لان المفروض
ان ما هو جزء العلة التامة موجودة فلو تحققت العلة التامة
بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول ثم قيل لا يخفى ان النقل الاخير
لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد لان انحصر القسم الثاني في
المانع لجواز ان يكون يتوقف المعلول على عدمه السابق ووجوده
الطاري كانهضام الغذاء المتوقفة على عدم قرب الماء او لا وعلى
آخر الى غير ذلك من الامثلة وفيه بحث اذ لا نم ان قوله كما في المعد
مشعر بالانحصار في المعد بل هو مشعر لعدم الانحصار فيه لشهادة
كاف التشبيه اللهم الا ان يجعل قوله كما يشعر متعلقا بعدم الانحصار بالا
نحصار   ثم ليس كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول الخ واما احتياج اليه لو لم يمكن
وجود المعلول بدونه وليس كذلك اما وجود المعلول بدون المعين
والادوات ونظائرها فلان الفاعل الناقص يحتاج اليها لا الكامل
للكامل قال الشيخ في الهيات الشفا والفاعل الناقص يحتاج
الى حركة والات حتى يصدر عنه نفس حصلان المادة دون الكامل
فان الصورة التي في ذاته يتبعها وجود الصورة في مادته
من الممكن ان يصدر المعلول من الفاعل الكامل فيمكن وجوده
بدون تلك الامور واما وجوده بدون المعد والوقت في زوال
المانع واشباهها فلان المادة اذا لم تكن تامة الاستعداد تحتاج
الى امثال ذلك ليتم استعدادها ولا تحتاج المعلول اليها لجواز
حصوله في مادة تامة الاستعداد غير محتاجة الى شيء مما ذكروا بالجملة

قد يكون الفاعلية وحدها والدعوى انما هو الاول كما لا يخفى
على من تتبع كلام القوم فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا
من العلة التامة ان اراد ان الآحاد مجتمعا جزء من العلة
التامة فهو غير تام لان جزء العلة وجميع اجزائه التي هي عينه
ليست بعلة بل هي معلول انما العلة كل واحد وان اراد ان كل
واحد منها جزء منها فهو تام ولا يلزم من كون كل واحدة علة ان
يكون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث
الانفراد لا من حيث الاجتماع كما لا يلزم من المجموع معلولا ان
يكون كل واحد معلولا لان اتصافها بالمعلولية من حيث الاجتماع
لا من حيث الانفراد فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح قيل
كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على
الكثير منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو
وبكر وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع
اتفق الا انه يصدق على الواحد بقيد الواحدة وعلى جميعهم
بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد
وواحد واحد وعلى الجميع انه اناسي او آحاد اعني انسان
كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليها على السواء اذا تمهد
هذا فنقول معنى العلة اتفق كما يصدق على كل واحد من افراد
يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الآحاد علل اي علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف المعلول على
كل واحد من تلك الآحاد وتوقف واحد وعلى جميعها توقفات
متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من
افراد العلة لا فرد واحد منها واللازم منه كون الشيء عين
الكثير من آحاد علله ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات
انما المحذور كونه عين ما هو فرد واحد من علله او الكثير الذي لا يكون

الامور المذكورة مما يحتاج اليه الفاعل او القابل دون المعلول
ولعل مراد القوم من رجوعها الى الفاعل والقابل هذا الا انه
مع ما ذكره الشارح فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الغاية
ايضا مما يحتاج اليه المعلول لجواز صدوره من الفاعل الموجب
ويكون بدون الغاية كما صرح به الشارح مطلق الغاية التي
عدوها من العلل لا يختص بفعل المختار بل تعم سائر الافعال
وقد اثبت الشيخ ذلك في الهيات الشفاء ومن ثمة قال
المصنف واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات على
انه يمكن دفع بعض النقوض المذكورة بجواب آخر وهو ان يقال
بعد تسليم ان الداعي على الاكل هو المجموع لا تحصيل الشبع ان
المجموع علة من حيث الانعدام لا من حيث التحصيل وكما يمكن
ان يكون تحصيل معدوم باعثا على بعض الافعال كذلك يمكن
ان يكون اعدام حاصل باعثا على بعضها لكن يبقى شيء
قيل للقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول
الى الغاية بمجرد تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية
حيثيتين احدهما كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا الاعتبار
علة بعيدة للمعلول والثانية كونها لاجل ما لاجله المعلول
وهي بهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار الحيثية
الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون المعلول لاجل الغاية الا
ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله سواء كان ذلك من
الامور الكائنة المترتبة على الفعل او امرا اخذا على من الكون
والترتيب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب
مع غاية لمعلوله فالا فاذن الذي بالذات للعلة الغائية
بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل وبعض لها من
جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا بل

بقول قد صرح الشيخ في طبيعيات الشفا بان الفاعل والغاية ليسا
من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال ثم الفاعل و
الغاية كانهما مبدآن غير قد تبين من المركب المعلول فان الفاعل
اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة
من المعلول لا سببا قريبا من المعلول او يكون معطيا
للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة والغاية سبب
للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها
للفاعل فالمبادي القريبة من الشيء هي الهيولى والصورة
انتهى ومن عادة الشيخ ان يقصد رعاية اللفظ كان او شبه
وما اشبهما كما يشهد به المتتبع وقد صرح بذلك العلامة في
شرح كليات القانون ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص
بالمركب واما ما ذكره في الغاية فعام ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط
عن اصله لان المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة قال
بعض الفضلاء كل ما ذكر من الرد والدفع والاعتراض فاسد اما
الاول فلان من جعل الاقسام المذكورة من تتمة الفاعل لا يحصر
الاقسام فيما ذكر فقط بل يعتبر فيها ما هو من تتمة من الاقسام
المذكورة فنقول انما لم يذكرها لكونها من تتمة وفي عداد و
ذكره قوة ذكرها فاستغنى به عنها فلم يقدر لي ما ذكر وكذا الحال
في تعريفها فكانه قال الخارج ان كان منه الشيء او كان ما في
حكمه مما يتوقف عليه التاثير ولا يكون لاجله الشيء فالفاعل
او توابعه ومن جعلها من تتمة المادة لا تحمل الاقسام والمقسم
ما ذكر فقط بل يعتبر في المقسم ما هو في حكم الجزء ويقول انما
لم يذكره لانه في قوة الجزء وذكره في قوة ذكره فاستغنى بذكره
عنه فكانه قيل الجزء وما في حكمه وكذا يعتبر في الاقسام الشرائط
وارتفاع الموانع فنقول انما لم يذكرهما لكونهما في عداد المادة

وذكرها في قوة ذكرها فاستغنى بذكرها عنه فكانه قيل المادة
وتوابعها وكذا الحال في تعريف المادة بالجزء الذي يكون
الشيء به بالقوة فان ذكره في قوة ذكر تعريف توابعها فكانه
قيل الجزء وما في حكمه اي الشيء به بالقوة او كان ما في حكمه
فهو المادة او توابعها لا يقال جعل الاقسام المذكورة من توابع
المادة وفي عدادها على ما قرر لا يدفع الاعتراض بعدم انحصار
الخارج في الفاعل والغاية اذ يصدق عليها الخارج ولا يصدق
عليها اقسامه المذكورة احتياز بما في الاقسام على انها من توابع
المادة انما نفيد ان لو اعترض بعدم انحصار العلة الناقصة
في الاربع لانا نقول من جعلها من تتمة المادة لا يريد بالخارج
ما لا يكون جزء حقيقة بل يريد به ما لا يكون جزء ولا في عداده وهذا
لا يصدق على توابع المادة واما الثاني المذكورات لو كانت
خارجة عن المقسم لم يمكن جعلها من تتمة القابل والفاعل
لظهور ان معنى من جعلها من اعتبارها في الاقسام من غير
افرادها بالذكر اكتفاء بذكر متبوعها الذي في قوة ذكرها كما
يشعر به قوله فيما يجيء لكنها لم يعتبر وابالذكر بناء على انها من
توابعها وتتمة بهما وما ذكره يقتضي ان لا يدخل تحت الاقسام
والمقسم فاين احدهما عن الاخر واما الثالث فلان الغاية
وان كانت مؤثرة في مؤثرية الفاعل وكانت من تتمته
من هذه الحيثية كالشرائط الا انها لما كانت متميزة عن الفاعل
لكونها معلولة للمعلول في وجودها الخارجي لم يستحسنوا ان
يجعل من توابع المحضة بخلاف الشرائط وارتفاع الموانع
فانها علة محضة تابع للفاعل الذي هو علة محضة وفيه بحث اما
اولا فلان المص قد حصر العلة في الاربعة المذكورة والمعترض
اورد انها ليست منحصرة فيها اذ هناك علل ليست من الاربعة

والمجيب اراد بقوله بعض تلك الامور من تتمة الفاعل وبعضها
من تتمة القابل تصحيح الحصر المذكور بوجه يدفع الاعتراض عنه فلو
كان مراده ان العلة ليست منحصرة فيما ذكر من الاربعة بل يدخل
فيها ما هو من تتمتها كما حسبه هذا الفاعل لم يكن ذلك جوابا
عن الاعتراض المذكور بل كان فيه اعترافا منه ببطلان الحصر كما ذكره
المعترض فيكون تأييدا للاعتراض المذكور لا جوابا عنه واما ثانيا
فلان ما قرره من الاحكام تكلفات بعيدة غير مستفادة عنه
لفقدان ما يدل عليه هناك كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لا نم ان المذ
كورات لو كانت خارجة عن المقسم لم يمكن جعلها من تتمة الفاعل
او القابل فان المقسم ما يتوقف عليه المعلول وهي ليست منها
كما بيناه في الحواشي السالفة ومعنى فعلها من تتمة الفاعل او
القابل ان الفاعل المخصوص او القابل المخصوص يتوقف عليه ولا
ينافي منهما واما رابعا فلانه حيث سلم ان الغاية من تتمة الفاعل
فلا يستقيم اخراجها عن سائر ما هو من تتمته وجعله مقابلا للفا
عل لامر خطابي ضعيف ذكره   او كلاهما وهو المعد قبل الحركة
كما مر   ولا حاجة الى ذلك اي قبل هذا التخصيص بحكم بل الكل
عموم ثم لا حاجة الى ذلك في هذا الغرض اعني نفي انقسام الجزء
الى الجنس والفصل لما مر غير مرة انهما ليسا جزئين حقيقة وهو
بحث لان القوم قسموا اجزاء الماهية الى الجنس والفصل فلو
لم يكونا جزئين كما حسبه هذا القائل لم يصح التقسيم المذكور
نعم انهما من حيث هما جنس وفصل ليسا جزئين ولا ينافي
ذلك ان يكونا جزئين من حيث اخرى فيستقيم حمل الجزء عليها
كما ان التام من حيث انه تام ليس مستقطا ولا ينافي ذلك
كونه مستقطا من حيثية اخرى فيستقيم حمل المستقط عليه
فالفاعل مبدأ التأثير ومن ثمة يقال له ما منه ويقال للمادة

الحق ما فيه لكن بمعنى آخر وقد اشار الشيخ الى المعنيين في
الهيات الشفا بقوله ونقول ان كون الشيء منه من شيء لا بمعنى
بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره
يقال على وجهين   فلنفرض وجوده معه في زمان قال بعض
الفضلاء لا يقال لم لا يجوز ان يكون لبعض الزمان جزء العلة
التامة فلا يمكن وجود المعلول معها في زمان آخر حتى يلزم ترجيح
احد المتساويين لانا نقول يكفينا في الدعوى ثبوت الوجوب
في صورة العلة التامة التي لا يكون الزمان جزءا منها اذ البديهة
لا يفرق بين هذه المعلولات بالنسبة الى عللها التامة
اصلا لا يقال ما ذكر من الدليل انما يدل على ان المعلول يجب ان
يوجد مع من العلة التي يمكن تفادها اذ فرض وجود المعلول تارة
وعدمه تارة اخرى حال كون العلة متحققة انما يتصور في علة كذلك
واما العلل الغير القارة للمعلول الغير القار فلا والحاصل هذا
الدليل لا يجري في نفس الزمان الذي هو ممكن اذ فرض وجوده
مع علته في زمان وعدمه في زمان آخر مما لا يتصور لانا نقول اذا
ثبت توقف وجود معلول ما على وجوبه من علته ما توقف وجود
كل معلول على وجوبه من كل علة اذ لا يفرق البديهة بين علة
علة وبين معلول معلول في هذا المعنى لا يقال جواز العدم
بالنظر الى العلة لا يستلزم جوازه بالنظر الى الغير فلم لا يجوز ان
يكون العدم ممتنعا بالغير وان كان ممكنا بالنظر الى العلة فيستلزم
وقوع المحال الذي ذكر ولا استحالة في ذلك لان الممكن اذا
كان ممتنعا بالغير يجوز ان يستلزم المحال لانا نقول سبب امتناع
العدم سبب وجوب الوجود وما لا يكون علة لا يكون سببا
لوجوب الوجود فلا يكون الغير سببا للامتناع ويمكن ان
يستدل بان يقال اذا فرض العدم فاما ان يقع بلا سبب

وهو ضروري البطلان او لسبب وسبب العدم عدم سبب
الوجود فلا يجتمع مع سبب الوجود ولو جوز كون الوجودي
سببا للعدم فنقول لا بد ان يكون هذا الطرف اولى بسببه
فيزول اولوية الطرف الاخر مع تحقق سببه الذي هو علة
الطرف الاخر حال كون الاولويتين متساويتين فيلزم ترجح
احد المتساويين وتخلف مقتضى الذات عنه او فيه بحث
اذ لا يلزم من كون بعض المعلولات واجب الصدور عن علة
التامة ان يكون كل معلول كذلك ودعوى البداهة في ذلك
غير مسموعة الا يرى ان بعض المعلولات صادرة عن البسائط
دون بعض وبعضها صادرة بشرط معدات وبعضها بغير
هما الى غير ذلك من الفرق بين المعلولات فلم لا يجوز ان يصدر
بعضها على سبيل الوجوب دون بعض آخر لا بد لنفي ذلك من
دليل ولكن ان يقال لو لم يكن المعلول واجب الصدور عن علته
التامة لكان ممكن الصدور عنها فيكون لصدوره عنها مرجح اذ
وقوع الممكن بلا مرجح ممتنع لما سبق تحقيقه في باب الوجود
والعدم فما فرضناه علة تامة لا يكون تامة قوله المتبادر من
هذه العبارة اي فيه بحث لان ذلك انما يكون متبادرا منها
لو كان قوله ولا يجب مقارنة العدم عطفا على قوله يجب وجود
المعلول ومقيدا بما قيد به اعني قوله وعند وجوده بجميع جهات
التاثير حتى يصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب
مقارنة العدم اما اذا كان عطفا على مجموع المقيد كما هو الظاهر
فلا يتبادر منه ذلك اصلا وانما كان الظاهر لو كان ان يكون عطفا
على المجموع لان المقصود هنا في صدد بيان احكام ما عرفه وهو الفاعل
والاحكام المذكورة في متن الكتاب له غاية الامر ان الحكم الاول
منها مقيد بحال وجوده بجميع جهات التاثير وكما لا يكون الحكم

الثالث

الثالث والرابع اعني ولا يجوز بقاء المعلول بعد فنائه وحده
يتحد المعلول مقيدا بهذا القيد على ما فسره الشارح لم يكن
الحكم الثاني اعني ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب مقارنة
الفاعل لعدم المعلول مقيدا به فقوله وعند وجوده بجميع جهات
التاثير متعلقا بقوله يجب وجود المعلول فقط لا انا حمل المعطوف
عليه اذ لا يلزم من عطف جملة على اخرى ان يكون القيود المعتبرة
في الاول معتبرة في الثانية فان عطف جملة على اخرى لقيد تشريك
الثانية للاولى في التحقيق لا في تعلق القيود بها بل نقول
وجوده مع فاعله ممكن قبل اي بالامكان العام المقيد بطرف
الوجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير
واجب كما سبق لا يقال بوجوب تقدم العلة بالزمان لا لم
امكان وجود المعلول وقت وجود العلة بل نقول بامتناعه كا
متناع وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده
وقت وجودها وقد وجد بعدها بزمان كان وجوده متوقفا على
امر اخر فلم يكن المفروض تام العلة كامر اما المادة والصورة
فلا سبقة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لا بقاء والكل باعتبار جزئه
فيه بحث اذ قد يبقى بعض الاجزاء المادية من الحيوان والنبات
بالتحليل وبما بعينها باقيان ما دام الصورة باقية ومن ثم عرف
الشيخ صورة الشيء بحقيقته التي بها هو ما هو لان الامكان
متحقق في جميع لازمة اي قال بعض الفضلاء لو دل هذا الدليل على
عدم بقاء وجود المعلول بعد عدم العلة لدل على عدم بقاء عدم
المعلول بعد انتفاء علته وليس كذلك اذ ربما ينعدم شيء
مركب بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء ويعدم بدله جزء
اخر ويبقى عدم المعلول بحاله وكذا يعدم الحركة اللاحقة سابقا
بعدم الحركة السابقة سابقا ثم يوجد الحركة السابقة مع بقاء

عدم الحركة اللاحقة بحاله وليس ذلك العدم علة معدة له هذا العدم
لاحقا عنها والمعد لا يجوز ان يجتمع مع المعد واليه يلزم ان لا يبقى
حركة الحجر بحركة زيد مثلا بعد انعدام القوة المستفادة من
زيد وليس كذلك فانا شاهد بقاء الحركة المستندة الى
القوة المستفادة من زيد بعد انعدام تلك القوة بسبب
حدوث قوة مستفادة من حركة اخرى فالصواب ان يحمل
قول من قال ان عدم العلة يدل على عدم المعلول وان المعلول
لا يبقى بعد انعدام علته على ان عدم علة الوجود والبقاء يدل
على عدم المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علة الوجود
والبقاء لا ان عدم علة اصل الوجود يدل على عدم المعلول وان
المعلول لا يبقى بعد انعدام علة اصل الوجود وفيه بحث اذ سلمنا
ان هذا الدليل يدل على عدم بقاء عدم المعلول بعد انتفاء علة
ويمنع قوله وليس كذلك قوله ربما ينعدم شيء مركب بعدم جزء
المخصوص ثم يوجد ذلك الجزء ويعدم بدله جزء اخر ويبقى عدم
المعلول بحاله قلنا ذلك انما يرد نقضا لو كان عدم كل جزء بخصوصه
موقوفا عليه لعدم المركب وعلة له وليس كذلك اذ يتحقق عدم
المركب بدون انعدامه بل علة عدم المركب عدم احد الاجزاء لان علته
موقوف عليه لعدم المركب فعدم جزء مخصوص اخص من علة عدم
المركب ومستلزم له لا انه علة بخصوصه واذا كان كذلك فما دام
احد الاجزاء معدوما يكون علة عدم المركب واقعا ولا يلزم من وجود
جزء معدوم انتفاء علة عدم المركب لاحتمال ان يكون علة عدم
واقعا بانتفاء عدم جزء اخر وكذا عدم الحركة انما بقاء ليس بخصوصه
علة لعدم اللاحقة بل هو شرط ما اخص من علتها وعلتها لا وقوع
شيء من علل وجودها فلا يلزم من انتفاء عدم الحركة انما انتفاؤه لو سقطة
وجودها انتفاء عدم الحركة اللاحقة حتى يلزم وجود اللاحقة وكذا علة

تحرك الحجر في الصورة المفروضة ليس قوة زيد بخصوصه بل قوة
احد المحركين وانتفاؤها انما يكون بانتفاء قوة كل واحد منهم لا
بانتفاء قوة زيد وحدها وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب
غير تام فانه وان قال وان جاز في المعد اي جاز بقاء المعلول بعد
المعد وجاز عدم بقائه بعده ويصدق ذلك بان يعدم في بعض
اوقات زوال المعد ولا دلالة لهذه العبارة على عدم وجوب
انعدام المعد حال وجود المعلول بل انما استفيد هذا الجواز
من بقاء المعلول بعد المعد قبل فيه بحث لانه ان اريد به انه
يجوز تاخر بقاء المعلول من المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد
منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر
فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم البطلان فتعين
الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاؤه
المعلول بعد المعد ومعناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء المعلول
عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز
المقارنة وان اريد به ان بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول
ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى منه ولا من قولنا يجب بقاء
المعلول بعد انعدام المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء
المعلول ولا بقاؤه بعد المعد ووجوب بقاء المعلول بعده
لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال
ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام
المعد حال وجوده وظن ان صاحب القيل انما استفاد جواز
انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد
المعد بحمله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك من وجوبه
كما اتضح فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح في نفسه
وفيه بحث اذ قوله فلا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاء

للمعلول بعد المصنوع اذ لو لم يكن للمعلول وجود مع المعد يوجد
بعده لقيل يجب وجوده بعد المعد لا يجب بقاؤه بعد المعد فان
البقاء يستدعي وجودا مقدما على حال البقاء والمقدم على حال
البقاء بمهاز ان وجود المعد وبهذا الطريق يستفاد جواز
اجتماع المعلول مع المعد من جواز بقاء المعلول بعده لا بالوجه
الذي ذكره فان المتبادر من قول المص وان جاز في المعد بعد
قوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده انه جاز بقاء المعلول وعدم
بقائه بعد المعد وحمله على الوجه الاول بعيد جدا ثم لو قيل
يجب وجود المعلول بعد المعد فيه قبل بحث اما اولا فلان وجوب
وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر
والمص لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان هذه العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول
بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد
التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا
بعد المعد مطلقا والمص لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان
وجب لم يصح لا يقال في وجه لا اخران معنى قوله وان جاز في
المعد وان جاز بقاء المعلول بعد المعد فاذا اخذ المعد مطلقا
يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فيصير حاصل المعنى انه يجوز وجود
المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب وجوده
ح لانا نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا ما بعد
فيه وهو انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعلول بعد
انتفائه فلا يتوجه الايراد لا يقال المتبادر هو الاول لانا نقول وفيه
بحث اذ لا نم انه يجب وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات
فان المعد هو ما يتوقف المعلول على وجوده وعلى عدمه الطاري
عليه ومن الجائز ان يتوقف المعلول بعد انتفاء جميع المعدات

على شرط او غيره لا بد لنفي ذلك من دليل ويعلم من هذا انه لو قيل
يجب وجود المعلول بعد المعد لم يصح لاحتمال ان يتوقف المعلول
ح على امر غير حاصل فلم يلزم وجوده وزعم بعضهم ان قيل المعد
البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول فحكم
كون البعيد معدا للمعد القريب فالقول بوجوب انعدام
البعيد ليحصل القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول
تحكم بحت وفيه بحث اذ كون المعد البعيد معدا للمعد القريب
غير بين ولا مبين ولا يستدعي مفهوم المعد ان يكون كذلك
غايته لا يرد ان الحركات من هذا القبيل ولا يلزم منه ان يكون
كل المعدات كذلك لان المعد مستلزم لاستعداد وجود
المعلول هذه المقدمة غير بينة لان المعد علة ناقصة للاستعداد
والعلة الناقصة لا يجب ان يكون مستلزما للمعلول فلا بد من
بيان استلزامه للاستعداد حتى يتم ما ذكره واعترض بان
هذا الدليل اي قول المجيب عن هذا اذا كان هناك امران مستقلان
يجوز وقوع المعلول بكل منهما على سبيل البدل لم يكن شيء منهما
بخصوصه علة له لان العلة هي ما يتوقف عليه المعلول ولا توقف للمعلول
في الصورة المفروضة على خصوص شيء منهما لامكان وقوعه بدون
كل واحد منهما بل العلة فيها انما هي احدهما لان المعلول لا يمكن
ان يقع بدونه واذا لم يبق احد منهما لم يبق المعلول بلا اشتباه
فلا نقض بهذه الصورة اصلا واذا كان هناك امور يجوز وقوع
المعلول بكل واحد منها على سبيل البدل كانت العلة احدها
واذا لم يبق احد منها لم يبق المعلول فلا نقض بهذه الصورة ايضا
ولا يرتبك اطلاق لفظ العلة على كل واحد من الامرين او للامور
المذكورة بجواز التوسع فيه للاحتمال عدم الثلثة بان تعريف العلة
ينتقض اذ لا يمكن المعلول بدونها وتوهم انه اكتفى في تعريفه بابر

تقع الشيء سواء امكن وقوعه بامر آخر او لم يمكن كما وقع ذلك
لمن خمس القسمة وجعل المعين والمعد بوا قواحمها في صدر البحث
من اقسام العلة يتوهم دخولها في تعريف العلة اما اولا فلانا
نختار ان المعلول لم يتقدم الخ قال بعض الفضلاء مجيبا عن هذا
المراد باصل الوجود الوجود الحاصل في الزمان الاول وان العلة المستقلة
اذا اطلق يراد بها في عرف منهم العلة المفيدة لاصل الوجود بهذا
المعنى دون المفيدة لبقاء الوجود يدل عليه تتبع موارد استعمالها
لانها وعدم افادة العلة لاصل الوجود بالمعنى المراد ينافي
استقلالها بالمعنى المتعارف وان حمل منها على مطلق
العلة اعم من العلة المفيدة والمبقية وجعل العلة الاولى مفيدة
لاصل الوجود والثانية لبقاء الوجود فلا ورود لما ذكره المحشي
فان قيل العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان
يكون في الزمان الثاني والاول لكن لما وجدت العلة الثانية
في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي
العلتين زمان اخذ لزم استمرار وجود المعلول فصار باقيا فيصح
يكون العلة الثانية علة مستقلة اذ لا معنى للعلة المستقلة الا ما
تفيد نفس الوجود قلنا ان اراد بافادة الوجود افادة نفس
الوجود فقط من غير ان يكون مفيدا للصفة البقاء وانه يسقط
ظاهر المكن كما يحتاج في اصل الوجود الى العلة يحتاج في بقائه اليها
ايضا ولا علة هيهنا غير العلة الثانية فلو لم يكن هي علة البقاء لزم
ان يبقى المعلول بلا علة البقاء على ان نفس الوجود مما افاده
العلة الاولى فلو كان العلة الثانية مفيدة له لزم تحصيل الحاصل
او نفس الوجود من غير ان يعتبر معه زيادة اصلا مفهوم واحد
لا تعدد فيه اصلا فلو حصل بعد ما حصل بعلة اخرى يكون
تحصيلا للحاصل وان اريد به افادة نفس الوجود وان كان

متقارنا لافادة البقاء يلزم من علة الثانية تحصيل الحاصل لما
ذكرنا من ان افادة نفس الوجود التي لا تعدد فيها اصلا بدون
اعتبار الزيادة معها بعدما افادتها العلة الاولى تحصيل للحاصل
والحاصل ان تعدد العلل انما يتصور في وجود متشخص باعتبار
مقارنته لازمنة بان يكون في احد علة لوجوده في الزمان الاول
والآخر علة للوجود في الزمان الثاني اذ ح يتصور التعدد في
المعلول ايضا واما اذا لم يعتبر مقارنته لها اصلا فلا يتصور
تعدد الثانية فيه سواء كان التوارد على سبيل الاجتماع
او لا يظهر ذلك بالتامل الصادق وفيه بحث اما اولا فلان
العلة المستقلة ما يستقل بالايجاد ولا يكون لامر آخر مدخل في ذلك
ولا يعتبر فيها ان يكون التاثير في الزمان فضلا عن ان يكون
معتبرا فيها ان يكون في الزمان الاول ولو كان كذلك لم يكن
للمعاد على تقدير وقوعه علة مستقلة ولا له موارد استعمالها
على ذلك ح واما ثانيا فلانا نختار ان المراد بافادة الوجود افادة
نفس الوجود فقط ولا يلزم من احتياج صفة البقاء الى علة ان
يكون الفاعل علة لها لجواز ان يكون الفاعل علة لنفس الوجود
فقط ويكون صفة البقاء بواسطة سبق زمان وجود المعلول
على زمان هذا الوجود كما ان الفاعل بالمستقل في الزمان
الاول يكون علة لنفس الوجود فقط ولا تصاف بالمبدائية
بواسطة عدم سبق زمان هذا الوجود بزمان وجود المعلول
واما ثالثا فلان وجود المعلول معنى واحد كلي والمعنى الواحد
الكلي يجوز تحصيله مرارا ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل
لجواز تعدده وامتيازه في كل نشأة من نشآت حصوله بامر
آخر سلمنا ان وجود المعلول معنى واحد متشخص لكن لا نم ان
افادة الواحد لو كان متقارنا لافادة البقاء يلزم تحصيل الحاصل

بيان ذلك ان للمعلول ما دام موجودا احتياج الى علة مستجمعة
لجميع جهات التاثير يوثر فيه فان كانت العلة المذكورة واحدة
كان تاثيرا فيه مستمرة في جميع اوقات وجود المعلول وان
كانت متعددة يجوز ان يوثر كل منها في شطر آخر من زمان
وجوده وح لا يلزم اجتماع المؤثرين فيه في زمان واحد حتى يلزم
تحصيل الحاصل بل تاثير كل منها فيه يختص بجزء آخر من اجزاء
زمان وجوده فمن اين يلزم تحصيل الحاصل اذ المطلوب
نفي جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته باي وجه قيل الظ
ان غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء
علته الموجدة والمبقية معا كما هو مذهب القائلين بان
احتياج الممكن الى العلة لحدوثه فاذا وجد باتحاد العلة لم يبق
لاحتياج الى العلة اصلا الا يرى ان الدليل المذكور ههنا
انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء المعلول بعد زوال
العلة المعينة بعلة اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي هذا الغرض
اما كلام السيد قدس سره ههنا في تحقيق توارد العلل
المستقلة اذ قد انفع الكلام الى ذلك وقد انتهى خطره
الى جواز تعاقب العلل اذا كانت الثانية مبقية واختصاص
ع المستقلة ونفي لاستقلال مبقية وان لم يتم الشارح وفيه
بحث اذ ظهور ذلك مجزوم ولا دلالة لكلام المص على ان
غرضه ذلك بل الظاهر ان غرضه ما هو المتبادر من كلامه ولا
يرد عليه الايراد المذكور كما حققناه آنفا في جواب الاعتراض
لكنه لو قال بدل قوله ان انعدام الخ قيل ان المص نفى
جواز بقاء المعلول بعد العدم فاذا انعدام بانعدام الاولى
ثم وجد باتحاد التاثير منه صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم
يثبت المدعى وفيه بحث اذ البقاء استمرار الوجود فاذا

عدم

عدم المعلول ثم وجد لم يستمر وجوده فلم يصدق عليه انه باق
بل غايته ما صدق عليه انه وجد مرة اخرى قد سبق
انه لا استحالة فيه فيه بحث اذ غايته ما علم مما سبق انه يجوز
ان يكون هناك امران مستقلان بحيث اذا حصل احدهما
حصل المعلول به من غير حاجة الى ضميمة ينضم اليه ولا يلزم من
ذلك ان يكون خصوصية كل منهما علة حتى يلزم ان يكون
العلة متعددة كما سبق آنفا فان قلت اذا لم يكن خصوصية
كل منهما علة فاذا وجد المعلول لواحد معين منهما يلزم وجود
المعلول بدون العلة قلت قد عرفت ان العلة في الصورة
المفروضة هي احد الامرين وهو متحقق هناك فعلية هذا الواحد
من حيث انه احدهما لا من حيث خصوصيته كما ان علة الانسان
للشيء من حيث انه حيوان لا من حيث خصوصيته الانسان
واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها ويمتنع ان
يوجد قبل المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من
استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة
غير مستقلة وظ ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة
فلا يتم النقض بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع
ان توقفه على احدهما بخصوصه يستلزم امتناع وجوده بدونه
اذ لو اعتبر في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا
بسبب الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول
بعد علة بعلة اخرى من المسائل بل كان هذرا اذ محصله
ح ان ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول
بدونه بل لا معنى التوقف الا الامر المقتضي للتاخر الذي
هو مدلول الفاء المقتضية اعني التبعية وامتناع تبعية شيء
واحد لشيئين معينين على سبيل التعاقب او التبادل

غير بين بل يحتاج الى بيان وقد انتهى نظر المستدل الى بطلان
الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم تم عنده وبعد عليه
دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى بعض المناقشات
في دليله وفيه بحث اذ قد استدل على امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام الشرط بشرط آخر بانه لو توقف التاثير على احدهما
لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط
وان توقف على احدهما بعينه زال المعلول بزواله فلم يكن معلولا
باقيا بعده ويكون التاثير المشروط بالشرط الآخر تاثيرا آخر
وقد اجرى الناقض هذا الدليل في امتناع بقاء المعلول بعد
انعدام علته بعلة اخرى بان قال لو توقف على احدهما لعينه
زال المعلول بزواله ولم يبق بعدها فالمستدل ابطل هذا
الشق باستلزام زوال المعلول وعدم بقائه لانقطاع
استمرار وجوده بالزوال لا باستلزامه اعادة المعدوم كما
حسبه ثم لا يخفى على من له ادنى ممارسة بكلام القوم انهم قد
اعتبروا في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف بدون الموقوف
عليه ولذلك تراهم كثيرا يقولون في السند لانهم لو كان كذا لزم
وجود الموقوف بدون الموقوف وهو محال وما استدل به على
عدم اعتبار ذلك في التوقف فغلط اذ لا يلزم من امتناع
وجود الموقوف بدون الموقوف عليه امتناع بقائه بعده لجواز
ان يمتنع وجوده بدون ان يوجد الموقوف عليه ويبقى بعدها
كما في المعد فانه يمتنع وجود المعلول بدون ان يوجد المعد
ويجوز بقاؤه بعد المعد فحاصل قولهم لا يجوز بقاء المعلول بعد
علته ان ما لا يمكن وجوده بدون ان يوجد امر لا يمكن بقاؤه بعده
وذلك حكم نظري يحتاج الى بيان لا ان محصله ان ما لا يمكن وجوده
بدونه كما حسبه قال بعض الفضلاء لا يقال لو تم هذا لدل على امتناع

توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل بان يكون
كل منهما بحيث لو وجدت ابتداء لوجد المعلول الشخصي بان
نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون
خصوصية شيء منهما علة فلا تعدد في العلة التامة واما ان يتوقف
على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا
يكون الاخرى علة لانا نقول نختار ان المعلول يتوقف على احدهما
بخصوصها ولكن لا نم انتفاء المعلول عند انتفائها وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن توارد العلل بهذا الطريق وهنا المنع لا يرد في
صورة تعدد الشرط لان المذكور هناك ان الشرط لو تعدد ولا زال
المعلول بعد زوال احدهما والدليل عليه انه لو لم يزل المعلول
عند زوال احدهما لاخر كان تاثير الآخر فيه تحصيل الحاصل ولا
يجري هذا الدليل في التوارد بالمعنى الاول ولذلك يرد المنع
هنا دون التعدد وتعدد الشرط وفيه بحث اما اولا فلانه لما
فرض ان المعلول يتوقف على احدهما بخصوصها كانت علته
هذه الخصوصية وليست لاخرى علة له لعدم توقف المعلول
عليها فلو وجد بدونها لزم وجود المعلول بلا علة له واما ثانيا
فلانا نختار ان المعلول لا يزول عند زوال الشرط الاول قوله
لو لم يزل كان تاثير الاخرى فيه تحصيل الحاصل غير تم وانما يكون
تحصيل الحاصل لو كان التاثيران فيه في زمان واحد اما اذا
كان تاثير كل منهما فيه في زمان آخر فليس ذلك تحصيل الحاصل
وان اتصل احد الزمانين بالآخر وقد مر بيان ذلك
والحل منع المقدمة القائلة الخ قيل من البين انه اذا كان المعلول
موقوف على القدر المشترك لا يكون التعدد في العلة لان
القدر المشترك في الحالتين واحد وكل من الفردين ليس علة
بل شرطا على الشرط وذلك لانم ان المبحث امهات من المطالب

توارد

فلابد علينا ان نفصل الكلام فيه فنقول اما امتناع بقاء المعلول
بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبين مما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء
علته التي هي الامكان وقد فصلناه فيما سلف واما انه هل يجوز
ان يتفق توارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء اوجد
ذلك المعلول الشخصي فالذي تحصل من كلام الشيخ واضرابه
من القدماء انه لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية وان جاز
في الشرط والالات فان الشيخ في الهيات الشفاء بعدما
حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريك لعلة الهيولى لا
من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول ان مجموع تلك
العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد بالمعنى
العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل
طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون
الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد
علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ
بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجد المادة
ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت انتهى ولعل
الفرق ان العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدر الامر
يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ازيد في
التحصل من المصدر ولكن لا ينقبض ان يكون امر واحد مصدرا
لامر واحد بالشرط والالات المتعاقبة فان العلة في الايجاد هو
الفاعل وباقي العلل متممات لعليته وهذا كلام حكمي مقنع لطالب
الكمال وان لم يغن في سكت اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك
يستلزم جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلة الموجدة بعلة مبقية وان
جاز بقاء وجوده بعد زوال شرايط تاثير الموجد بشرايط اخرى

كما في بقاء صورة البيت بعد زوال شرايط الايجاد بشرايط
البقاء مع بطلان ذات الفاعل الموجد وكذا يستلزم جواز تعدد العلل
المستقلة للامر الشخصي سواء امكن اجتماعهما اولا اقول وما
تمسك به المتأخرون في جواز الثاني اصل الخارج والتدوير
بالنسبة الى حركة الشمس فلا يخفى وهنه لتوقفه على ان يكون
حركتها حركة تابع لكلا الاصلين واحدا شخصيا وهو ع والمستند
ظ وفيه بحث اما اولا فلان ما نقله عن الشيخ لا يدل على ما استدل
به من عدم جواز توارد العلل المتعاقبة على معلول واحد شخصي اذا
كانت العلة فاعلية وهي من عدم جواز ان يكون لمعلول شخصي
علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء اوجد
ذلك المعلول الشخصي وذلك لان حاصل ما نقله عن الشيخ
هو ان الواحد بالمعنى العام لا يجوز ان يكون علة للواحد بالعدد
الا اذا كانت وحدة عمومه مستحفظ بواحد بالعدد وان الشيخ
قسم ما كان الواحد بالمعنى العام علة الى قسمين وحكم بان
احدهما جاز ان يكون علة للواحد بالعدد دون الآخر ولا يدخل
في شيء من هذين القسمين ما يكون العلة فيه متعددا ضرورة
ان الواحد بالمعنى العام علة واحدة كالقدر المشترك فلا يدل
كلامه هذا على عدم جواز توارد العلتين ولا على عدم جواز
ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان بالحيثية المذكورة
فان كلامه في العلة الواحدة بالمعنى العام لا في العلتين كما
حسبه هذا القائل سلمنا ان كلام الشيخ شامل للعلتين
لكن لم لا يجوز ان يتوارد علتان مستقلتان او يكونا بحيث
لو وجد واحدة منهما ابتداء اوجد المعلول ويكون وحدة عموم
العلة مستحفظ بواحد بالعدد غير الفاعل وح يدخل ذلك فيما
جوزه الشيخ واما ثانيا فلان ما حكم بعدم انقباض العقل عنه مستلزم

بجواز الحكم بالتقابض فانه كما جاز ان يكون امر واحد مصدر الامر
واحد بالشرائط المتعاقبة كان المعلول اقوى تحصلا من مصدره
لانه في ذاته متحصل ومصدره من حيث هو مصدره فلا تحصل
الا باخذ الشرائط المتعاقبة الذي هو امر كلي فيكون الصادر ابلغ
في التحصيل من مصدره من حيث هو مصدره ثم قوله لا يخفى
ان ذلك يبقي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلة الموجده
بعلة حقيقية في غاية الخفاء لان ذلك لا يبقي جواز هذا وكذا
لا يبقي جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصي المذكور
كما فصلنا آنفا اذا لم يكن خصوصية شي منها شرطا فلا تعدد
في الشرط اقول لا يصح منع نظر هذه المقدمة فيما هو العلة بان
يقال لا نم انه اذا لم يكن خصوصية شي من الامرين المستقلين اللذين
يصح وقوع المعلول بايتهما تحقق علة لم يكن علة متعددا وانما
قلنا لا يصح المنع المذكور هناك بناء على ما مر من العلة هي ما يتوقف
عليه الشي ولا يتوقف للمعلول في الصورة المفروضة الا على
احدهما فلا تتعدد العلة فيها قطعا بخلاف الشرط فانه لم يعتبر
توقف المعلول عليه كما مر من خصه العلة في الاربع فجاز تعدده
اذا تعدد الشرط جاز بقاء المعلول بعد شرط بشرط آخر فتشريك
الشرط للفاعل في امتناع بقاء المعلول بعده كما اشار اليه
الشارح بقوله واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى
المعلول بعدها غير سديد قد عرفت ان منشاء الحكم بها
هو علة كما قال بعض الفضلاء انت خبير بانه لا يدفع مادة الاشكال
لان ذات البناء نفسها من غير ان يعتبر منها مقارنتها كالة
مهما كانت علة معدة للبناء ليست علة معدة له لجواز اجتماعها
وكذا الحال في الاب وكذا في المعلوم المتعلقة بالمبادي
البعيدة فانها ليست معدة للعلم بالمطلوب لجواز اجتماعها معه وليست

مما يجب وجودها عند وجود العلم بالمطلوب الذي هو معلول له فينتقض
التعريف بمثل هذه العلل واجاب عنه الفاضل المحشي في حواشيه
لشرح المطالع بان ما ذكر اجزاء العلل المعدة فانها يجوز ان يجتمع
مع المعلول وان لا يجتمع ثم قال فان قيل انه ليس جزء الشرط
شرطا فكذا جزء المعد معد قلنا لا نم ذلك لان جزء الشرط مما
يتوقف عليه وجود الشي وليس جزء المعد موجبا للاستعداد
حتى يلزم من انتفاء الاستعداد عند الوجود انتفاؤه واقول
ان جزء المعد الذي يجوز اجتماعه مع المعلول ربما يكون له مدخل
في وجود المعلول من حيث وجوده وعدمه كما اذا فرض عدم البناء
وحركت معا ولا شك ان هذا العدم مما له مدخل في عدم الكل
الذي له مدخل في وجود المعلول فيكون له دخل في وجود المعلول
فيصدق تعريف المعد عليه فيلزم بطلان المقدمة الكلية القائلة
كل علة معدة تجب عدمها عند وجود المعلول وان شمل هذه العلة
علة معدة ولا يوجب الاستعداد فان ايجاب الاستعداد ليس
مما يلزم المعد المصطلح المفسر بما له مدخل من حيث الوجود والعدم
والاولى ان يجاب عن السوال بان جزء المعد لا يجب ان يكون
مدخلية من حيث العدم حتى يلزم كونه معدا بالمعنى المصطلح
ويمكن ان يجاب عن الاول بان البناء في هذه الصورة علة
معدة فيمتنع اجتماعه مع البناء من حيث انه علة معدة له
وجواز اجتماعه معه من حيث وانه لا يبطل تلك الكلية اذ
المراد بها ان المعد من حيث انه معد لا يجامع مع المعلول
وفيه بحث اذ لو كان بجزء المعد مدخل في وجود المعلول
من حيث عدمه فما لم ينعدم ذلك الجزء لا يوجد المعلول
فلا يجوز ان يجتمع مع المعلول ضرورة ان ما يجتمع مع الشي
يتحقق ذلك الشي بدون عدمه واذا عدم البناء وحركت

معا وللعدم حركة دخل في وجود المعلول لا للعدم غاية الامر ان
عدم يكون مع العلة وما مع العلة لا يلزم ان يكون علة وتارة
بالحلو هو ان المصدرية امر اعتباري قيل انت خبير بانه لا فرق
بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بهما بحسب نفس الامر
يستدعي علة والاولى ان يقال المصدرية امر اعتباري
فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وفيه بحث
اذ ما ذكره انما يرد لو ارادوا بقولهم المصدرية امر اعتباري
انها امر اعتباري يكون الاتصاف بها بحسب نفس الامر وهو
غير مسلم بل ارادوا به انها امر اعتباري فلا يكون الاتصاف
به بحسب نفس الامر لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
قال بعض الفضلاء لنا في هذا المقام بحث اما اولا فلان ثبوت
الخصوصية المعينة بالنسبة الى المعلول المعين وانتفاءها
بالنسبة الى غيره يتوقف على ثبوت التمايز بين الشيئين
والا لم يكن لاختلافهما بذلك الثبوت والانتفاء وجه ولا شك
ان التمايز وصف ثبوتي يتوقف على ثبوت المتمايزين اما في
الخارج او في الذهن فيلزم ان يتوقف الخصوصية على وجود
المتمايزين اما في الخارج او في الذهن فان توقف على الخارج
يلزم الدور وهو ظ وان توقف على الذهن يلزم ان يتوقف
خصوصية الباري مع العقل على وجود العقل الاول في الذهن
مع ان وجوده الذهني متاخر عن وجوده الخارجي لان الوجود
الذهني يتوقف على وجود الذهن في الخارج والذاهن اما العقل
الاول او ما يتاخر عنه بالذات من ساير العقول والنفوس
اذ ليس للاشياء وجود ذهني في الواجب وح يلزم الدور
ايضا واما ثانيا فلانا لا نم ان الخصوصية المرجحة لابد ان يكون
للعدم لا يجوز ان يكون للمعلول بان يكون للمعلول علاقة

ومناسبة مع علة مخصوصة لا يكون تلك الملابسة لشيء آخر
بالنسبة الى تلك العلة وهي الكافية في اندفاع الترجيح بلا
مرجح وما سيجيء من ان المعلول انما يدل على علة ما لا على المعينة لان
سبب الدلالة ليس الا الامكان نعم غير المنتج اذ لا نم ان سبب
مطلق الدلالة منحصر في الامكان بل المنحصر فيه سبب الدلالة على
علة ما دون المعينة لم لا يجوز ان يكون بين خصوص المعلول والعلة
مناسبة مخصوصة ليست في غيرهما ويكون تلك المناسبة سببا
للدلالة على خصوصية العلة كما بين الدخان والنار فان قيل ان
الخصوصية متقدمة على المعلول فكيف يكون راجعة اليه او صفة
له قلنا تلك التقدم بالنسبة الى وجوده الخارجي بالفعل
دون الماهية او ذات الهوية ولم لا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
راجعة الى احدهما او صفة لهما لا يقال الماهية نسبتها الى الوجود
والعدم على السوية فكونها خصوصية لاحدهما دون الاخر ترجيح
بلا مرجح لانا نقول اعتبار الخصوصية لدفع الترجيح بلا مرجح انما هو
بالنسبة الى ما هو ممكن الصدور عن الفاعل ولا شك ان العدم
لا يمكن صدوره عن الفاعل الموجد كما بين في موضعه فلا حاجة لنا
اعتبار الخصوصية لدفع ذلك الترجيح بالنسبة الى العدم في
علل الموجودات التي كلامنا فيها واما ثالثا فلان الخصوصية
التي حكموا بكونها عبارة عن ذات الفاعل في الواحد منه
من جميع الوجوه ليست مما يمكن ان يسلب عن العلة بالنسبة
الى غير معلولها فان الشيء الثابت لنفسه غير ممكن السلب
عنه وان نسب الى اي شيء كان فان الانسان انسان بالنسبة
الى جميع الاشياء فيلزم ان لا يكون الخصوصية عبارة عن ذات
الشيء بدون اعتبار شيء آخر معه لان الخصوصية التي حكموا
بكونها مما لابد منه في الصدور عن الفاعل لدفع الترجيح بلا مرجح

حکموا بثبوتها للعلة بالنسبة الى المعلول واسقاطها عنه بالنسبة
الى غیره حیث قالوا لا بد ان یکون لکل علة موجدة من خصوصیة
مع المعلول لیست مع غیره والحق ان الفاعل ما لم یلاحظ معه
وینضم الیه معنی الارتباط والمناسبة مع المعلول التی لیست
مع غیره لا یتصور ان یکون له خصوصیة ثابتة بالنسبة الى المعلول
ومسلوبة بالنسبة الى الآخر ومع لا یکون الخصوصیة عبارة عن
الفاعل الذی لا یکون فیه اصلا ولو بوجه اعتباری بل یکون
عبارة عنه بقید الارتباط والمناسبة فلا یکون ما فرض واحدا
وفی بحث الکلام یرید ذا بالخصوصیة نسبة بین العلة والمعلول
کما حسبه هذا الفاضل حتی یکون ذلک موقوفا علی ثبوت
التمایز بینهما بل ارادوا بها امرا مخصوصا مقتضیا لامر کذا او کذا او
لامر کذا ای معلول وارادوا بالارتباط والتعلق فی قولهم المراد
بالخصوصیة امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول
لا یکون له ذلک مع غیره اقتضاؤه لامر کذا امر ولا شک ان
اقتضاؤه لامر کذا او کذا لا یتوقف علی وجود ذلک الامر بل ذلک
الامر یتوقف علیه ویتبعه مثلا لو وجد امر یقتضی وجود فرس ذی
راسین لا یتوقف ذلک علی ان یکون فی الخارج او فی الذهن
فرسا ذا راسین بل الفرس المذکور یتبع ذلک الامر ویعقبه
اذا تم شرائط اقتضائه له فسقط بحثه الاول ولما لم یریدوا بها
الخصوصیة المرجحة امرا یکون للعلة بل ارادوا به الامر المخصوص
المتعلق وهو نفس العلة الذاتیة لم یتوجه علیهم منع ذلک
لجواز ان یکون ذلک الامر للمعلول لا للعلة فسقط بحثه
الثانی ایضا ولما کان المراد ثبوت الاختصاص بالنسبة
الى المعلول وسلب الاختصاص بالنسبة الى غیره اقتضاؤه
للمعلول دون غیره سقط بحث الثالث ایضا فظهر ان منشأ

الایراد سوء فهم المراد فائدة تحقیق مصدریة ان صح ما
تان فان قلت قد حکم المستدل باتحاد المصدریة والخصوصیة
بقولهم یعبرون عن تلک الخصوصیة بالمصدریة ثم فسر الخصوصیة
امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول لا یکون له ذلک
مع غیره فیکون المصدریة عین الامر المخصوص المذکور ولا یلزم
من تعدد المعلول تعدد الامر المخصوص المذکور لجواز ان یکون
لذلک الامر المخصوص مع کل واحد من المعلولین ارتباط وتعلق
واختصاص اخر لا یکون له ذلک مع غیره وتعدد الارتباط والتعلق
لا یوجب تعدده نعم المصدریة التی هی النسبة بین الصادر والمصدر
یتعدد بتعدد الصادر وانی هذه من تلک قلت ذلک الامر
المخصوص علة لاحد المعلولین من حیث انه مرتبط بامر کذا
کذا ومناسب له مناسبة مخصوصة بها یوجده دون غیره ولو
لا ذلک لکان ایجاده لذلک المعلول دون غیره ترجیحا بلا مرجح
مثلا اذا اراد شخص ان حرکة مخصوصة اراده تترتب
علیها الحرکة صار بواسطة تلک الارادة مناسبا لتلک الحرکة
مناسبة مخصوصة تقتضی صدورها عنه فتصدر الحرکة عن
مناسبها ویکون العلة الذاتیة للحرکة المذکورة هی الشخص
من حیث هو مناسب لها لا من حیث انه انسان او نائم
الى غیر ذلک فلاح ان العلة الذاتیة لاحد المعلولین هی المناسبة
له من حیث هو کذلک وکذا العلة الذاتیة للمعلول الآخر هی
المناسبة لذلک الآخر من حیث هی مناسبة له والمناسبة سیما
مع ما یکون کذا او کذا الا مع ما یکون حاصلا بالفعل وان کان امرا
عقلیا انتزاعیا لکن المناسب الذی یصدر عنه المعلول موجود
عینی وتتغایر باختلاف المناسبة فان المناسب لهذا المعلول
من حیث هو مناسب له مغایر لمناسب المعلول الآخر من حیث

انه مناسبة للآخر حتى لو استند احد المعلولين الى ذلك الامر
من حيث هو مناسب للآخر لم يكن اسناده الى العلة الذاتية
كاسناد المعالج الى البانى فى قولك البانى معالج وان
كان شخصا واحدا الا يرى ان العلم والجهل وان كانا
متحدين فى الخارج لكن العالم والجاهل الموجودان فيه
وان كانا بالذات شخصا واحدا منهما مختلفان بالحيثية
بحيث يكون كل منهما علة من حيثية ما يكون الآخر علة ذاتية له فا
لامر المخصوص المذكور من حيث انه مرتبط باحدهما مناسب
له مناسبة لوحده دون آخر وبالجملة من حيث انه علة ذاتية
له وهذا هو المعنى بمصدريته متعلقا به له من حيث انه مرتبط
بالآخر مناسب له تلك المناسبة تتحقق مصدريتان
متغايرتان بلا اشتباه وبهذا التحقيق يندفع الاعتراض
بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة فى جهة واحدة او غير
متشاركة فيها لا يكون لها تلك الخصوصية مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ووجه الدفع ان تلك الذات من حيث انها مرتبطة با
حدهما مناسبة له علة ذاتية له ومن حيث انها مرتبطة بالآخر
مناسبة مخصوصة مناسبة اياه علة ذاتية للآخر ولا شك ان
ارتباطها باحدهما ومناسبتها له غير ارتباطها بالآخر ومناسبتها
اياه فيكون المرتبط باحدهما المناسب له من حيث هو كذلك
اعنى العلة الذاتية له مغايرا للمرتبط بالآخر المناسب له اياه
اعنى العلة الذاتية للآخر فيكون العلة الذاتية فى الصورة
المفروضة متغايرة متكثرة ولو حدتها فرض واحدا من
جميع الجهات جهة تغاير وتكثر هف فان قلت اذا لم يكن

المناسبة

المناسبة المذكورة التى بها يكون العلة علة وجود فى الخارج
كان حكمها حكم السلوب فكما لا يكون تكثر السلوب موجبا
لتكثر الواحد الحقيقى كذلك لا يكون تكثرها موجبا لتكثره قلت
اختلاف العوارض الاعتبارية قد يستلزم الاختلاف معروضها
فى الخارج كالوحدة والكثرة فانهما وان كانا امرين اعتباريين
غير موجودين فى الخارج لكن اختلافهما يستلزم اختلاف
معروضيهما فى الخارج فان كانت المناسبة المذكورة من هذا
القبيل يستلزم اختلافها اختلاف الواحد الحقيقى وان لم تكن
من هذا القبيل ولم يختلف الواحد الحقيقى باختلافها اصلا
حتى يكون امر واحد بجهة واحدة علة ذاتية ومقتضية لكل
واحد من كلا امرين فنحت اثار يصدر عنه بتلك الجهة كل واحد
منهما لانها كافية فى صدور كل واحد منهما فاذا صدر عنه
احدهما لم يصدر عنه فى هذا الصدور ما يجب صدوره عنه
ولو لآخر وكذا اذا صدر عنه الآخر لم يصدر عنه فى هذا الصدور
ما يجب صدوره عنه وهو الاول نعم لو صدر عنه صدورا واحدا
لكان اتحادا عنه فى هذا الصدور جميع ما يجب صدوره عنه
لكن يمتنع ان يصدر عنه امران بصدور واحد اذ يتعدد الصادر
بتعدد الصدور بالحق والواحد الحقيقى كالواجب يتصف
بحد نفسه فى الخارج بالسلوب والاضافات غير لازم اذ مرجع
كون امر مسلوب عن آخر فى الخارج الى عدم اتصاف الآخر
به او عدم اتحاده معه لا الى ثبوت صفة له فى الواقع فهناك
عدم امر بمعنى ان ذلك الامر غير واقع لا ثبوت صفة العدم
للامر واما جعل العدم صفة ثابتة له فانما هو باعتبار العقل
وتعمله كما يعتبر ان عدم كل واحد من الامور الغير الحاصلة فى
البيت حاصل فيه والواقع هناك انه ليس فى البيت شيء

٢ ٣٧١

من تلك الامور لا ان فيه اشياء كثيرة هي اعدام تلك الامور
فليس حصول الاعدام المذكورة فيه امرا واقعيا في نفس الامر
و الاضافات لما لم تكن متحققة في الخارج امتنع ان يكون
الاتصاف بها فيه لان الاتصاف نسبة بين الموصوف و الصفة
و النسبة فرع المنتسبين فلا تتحقق بدونهما على ان الامور الانتزاعية
ثابتة للاشياء مقيسا الى غيرها فكيف يستقيم ان الواجب في
حد نفسه متصف بها قبل اتصاف الواجب تعالى بالسلوب
و الاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة
توقف الاضافة على المضاف اليه و الكلام في الصادر الاول
و ليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات
فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته و الواجب
تعالى في اول مرتبة فرضي متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت
السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض حتى
لا يكون شيئا مفضيا الى تعدد العلة لاجله بل مصداقه
ان توجد ذات العلة و يمنع غيرها و ح لا يعقل تعدد العلة
و الثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة و له بهذا الاعتبار
نحو من الوجود و لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد
الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل و من ههنا
تبين انه لا توقف للنمط على وجود الخصوصية و تحريره ان العلة
يجب ان تتعين بالنظر اليها وجود المعلول و لا يتحقق ذلك
اذا كان نسبتها اليه و الى غيره على سواء بل يلزم ان يكون
له اختصاص به و من البين ان الشيء الواحد من حيث هو واحد
لا يكون مختصا بشيء و بغيره فان الاختصاص باحدهما ينافي
الاختصاص بالآخر بجهة و بهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز
ان يكون له خصوصية مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية

مع غيره فيصدر عنها تلك الامور باسرها لان تلك الخصوصية لما
كانت مشتركة بين المجموع و بين كل واحد واحد من الاحاد فليست
هي وحدها منشأ لتعين صدور المجموع و لا منشأ لتعين صدور
كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالقياس الى اعداد
اجزائه فقط فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك
الاجزاء لان نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء و الى
غيره من تلك الاجزاء سواء فلا يقتضي شيئا من الخصوصيات
هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبهة و لقائل
ان يقول لا نسلم ان العلة يجب ان يكون لها لكل واحد واحد من معلولاتها
خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا و ما ذكرتم من ان العلة يجب ان تتعين
بالنظر اليها وجود المعلول ان اردتم يجب ان ترجح بها وجوده على عدمه
فمسلم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها نسبة الى وجوده خصوصية
لا يكون لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس الى المعلول
خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا
فجاز ان يكون لها الى جميع المعلولات خصوصيات يترجح
بالنظر اليها وجود كل منها مع عدمه و ان زعمتم انه يجب ان يترجح
بها وجوده على وجود غيره فممنوع بل هو اول المسألة و الجواب ان
الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين
العلة و المعلول خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها
و الا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحا بلا مرجح و فيه نظر
اذ دعوى البداهة في محل المنع و الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر
عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ماله تلك الخصوصية
دون بعض اما لو صدر عنها جميع ماله معها تلك الخصوصية كما
فرضنا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح و ذلك لان احاد ماله تلك
الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية

المشترك واشتركت في صدورهما عنها فلا ترجح لاحدهما على الآخر
وقد يلخص من هذا المبحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب
ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول وبحيث لا يشاركه فيها غيره
مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية موجودة او لا ثم قيل اقول
لا يخفى على الفطن المنصف انه اذا اشتركت الخصوصية بين
الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل
واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت
شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامر المنفي وجوده
المتنازع فعليك بالتأمل الصادق وسيجيء تحقيق المقام بوجه
آخر وفيه بحث من وجوه منها ان قوله بهذا الاعتبار تكون
الوجود غير تام اذ لا يلزم من اعتبار تحقق ما لا تحقق له اصلا
وجوده لا ذهنا ولا خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع
النقيضين مع ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا فاعتبار التحقق
لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم عن اعتبار تحقق السلب
وجوده ومنها ما ادعاه من انه اذا اشتركت الخصوصية بين
الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية
كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره غير مسلم او خصوصية
العلة مع المعلول لو كانت مشتركة بين معلولين كانت العلة
مقتضية لكل واحد منها فيكون منشأ لخصوصية كل واحد منهما
مثلا لو كانت علة مقتضية لا و ب كان اقتضاء ا و ب مشتركا
بينهما وكانت العلة منشأ خصوصية كل واحد منهما ولا يلزم من
اشتراك الخصوصية اقتضاء القدر المشترك بينهما لاحتمال ان
يكون منهما قدر مشترك او يكون بينهما قدر مشترك ولا يكون مقتضا
للعلة ولا يكون مقتضيا لخصوص كل واحد من المعلولين بل
لا يصح ان يكون مقتضية للقدر المشترك له اذ لو كانت مقتضية

للقدر

للقدر المشترك لم يكن اقتضاؤه مشتركا بين امرين بل يكون مختصا
بامر واحد هو القدر المشترك وقد فرض مشتركا هف فحينئذ
ان الخصوصية لو كانت مشتركا كانت مقتضية القدر المشترك
يكون باطلا قطعا   والجواب ان نقيض صدور آ الخ قيل صدور
لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ فلا تتصف بصدور لا آ فقد اتصف
بلا صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية
بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا
لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض
وتفصيله ان اتصاف شيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من
حيث لا اتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة قال الكاتبي بعدما ذكر المنع الذي ذكره الشارح
ولئن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما
مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة قبل القول
المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد
الزمان فيهما يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل ههنا
الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وايراد
المطلقتين مما يفيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام فيه
بعمومها وح يقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال
اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وعند
هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ثم انا ههنا في
التحصيل استدل على المطلوب بانه قد يقرر انه لم يجب صدور شيء
عن موجده لا يصدر عنه فان صدر عن الخ من حيث يجب صدوره
عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه آ من حيث يجب
صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه صدور
ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وانت تعلم

انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ب ج من حيث يجب
صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان لا يكون ب واجبا من حيث
وجوبه لعينه وهل الكلام الا في بعينه ويندفع بمثل ما ذكرنا قد يرد
عليه بحث اما اولا فلانه ان اراد بلا صدور آ في قوله صدور لا آ ليس
صدورا فهو لا صدور اعلى صدور آ فغير مفيد لان غير صدور
آ ليس نقيضا لصدور آ فلا يلزم التناقض بل نقيض صدور
آ عدم صدور آ وهو ظ وان اراد به عدم صدور آ فالملازمة
ممنوعة لانه لا يلزم من صدور الشيء الذي ليس بالف عدم
صدور الالف بل هو اول المسئلة واما ثانيا فلان الحصر المستفاد
من قوله المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان
غير مم لاحتمال ان يصدقا في زمان واحد عند فقدان شرط آخر
من شروط التناقض كالامر الواحد المعروض لعرضين
متقابلين فانه في زمان واحد يصدق عليه انه واحد وليس بواحد
فقوله فاذا اتحد الزمان فيما لم يمكن اجتماعهما في الصدق مم ثم انه
اراد باندفاع الايراد والمثل ما ذكره انه يندفع بانه اذا
وجب الباء من حيث وجوبه لعينه لم يتحقق منشأ خصوصية
كل منهما بل يتحقق منشأ القدر المشترك وكلا الامرين غير مم
لا مرية فيه فتامل وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار وقد ذكر
بهمنيار هذا الوجه في كتاب التحصيل لكنه لم يجعل اللازم اجتماع
النقيضين كما نقله الشارح بل جعل اللازم عدم صدور الباء
عن الالف من الحيثية التي يجب صدوره عنه فانه قال واعلم
ان الشيء البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين
معا معينه بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره
عنه فان صدر عن الالف الجيم من حيث يجب صدور الباء عنه لم
يكن واجبا صدور الباء ان صدر عنه من حيث يجب صدور الباء

عنه كان من حيث وجب صدور الباء عنه يصدر عنه ما ليس
به فلا يكون اذن صدور الباء عنه واجبا هذا ما ذكره ووجهه ان
الباء والجيم اذا وجبا من حيثية واحدة وكانت تلك الحيثية كافية
في صدور كل منهما وجب ان يكون الصدور منهما متعلقا بكل
واحد منهما فلو صدر عنه احدهما لم يتعلق ذلك الصدور بالآخر
وقد وجب ان يكون متعلقا به فيلزم ان لا يصدر عنه بذلك الصدور
ما يجب ان يصدر به هف فان قلت لم لا يجوز ان يتعلق الصدور
المذكور بهما معا وح لا يلزم عدم صدور ما يجب صدوره قلت
يمتنع ذلك لان الصدور نسبة بين الصادر والمصدر وتعدد
الصادر يتعدد الصدور بالضرورة فلا يجوز ان يصدر امران بصدور
واحد فلو صدر امران فلا بد ان يكون هناك صدوران ويلزم
عدم صدور ما يجب صدوره فتدبر وتبصر واذا عرفت ذلك
فلاح لك ان منشأ تشنيع الامام حمل الكلام على خلاف المرام
قال بعض الفضلاء لو استلزم تعدد الصدور تعدد المصدر
لم يكن ان تقتضي مهية بسيطة لذاتها لازمين في مرتبة واحدة
الا بواسطة لازمين آخرين بعضهما بواسطة لازمين آخرين وكذلك
وهكذا فيلزم ترتب لوازم غير متناهية مع كونها محصورة بين
حاصرين المهية واللازم الاخير فان الملازمة ظ واما بيان بطلان
اللازم فلان كل مهية بسيطة يلزمها الامكان والبساطة لذاتها
ودون منع المحصورة ممتنع بطلان تلك السم والا وجه له لدلالة
برهان التطبيق عليه لا يقال انها امور اعتبارية لا تحتاج الى
علة ولو احتاجت فلا تحتاج الى علة موجودة والكلام في صدور
الموجود ومصدره لانا نقول الاتصاف بالامور الاعتبارية يحتاج
الى علة وان لم يكن نفسها محتاجا اليها والكلام في الاتصاف
بتلك اللوازم لا في نفسها والبديهة لا يفرق بين صدور الموجود

وحدة ولا تضايف بالاعتبارين في كون الحد وتمامه مستلزما للمحدود
المتصور وعدم استلزامه وفيه بحث اذ بطلان اللازم مع قوله
كل مهية بسيط لزومها الباطل ولا امكان لذاتها قلنا قد مر غير
مرة ان صدق المشتق لا يستلزم ثبوت المبدا فكما ان صدق
الواجب والموجود لا يستلزم ثبوت مبدا بهما كذلك صدق
الممكن لا استلزم ثبوت الامكان وصدق البسيط لا يستلزم
ثبوت البساطة سلمنا ان هناك امكانا وبساطة لكن مرجعهما
الى السلب فان الامكان عدم اقتضاء الوجود والعدم او عدم وجوب
والعدم نظرا الى ذات الممكن والبساطة سلب الجزء وعلة السلب
عدم علة الثبوت خلا الممكن لا اقتضاء الوجود والعدم لفقدان علة
اقتضائهما فلا يكون علتهما الذات سلمنا ان علتهما الذات
لكن لا نم انهما في مرتبة واحدة اذ الامكان الوصف المذكور حقيقة الى
الوجود والعدم والبساطة توصيفان وانما واعترض ان
ثبوتهما لا يتوقف على ثبوت الغير فيه بحث اذ لا ثبوت للسلب
في الواقع والواقع ان ليس هناك شيء وثبوت السلب باعتبار
العقل وبحسبه كما مر فكيف لا يكون متوقفا على العقل او اعتباره
فان قلت مدخلية السلب في العلة لا يتوقف على ثبوته لما
سبق من ان الوجود قد يتوقف على عدم شيء فلم لا يجوز
ان يصدر عن الواحد الحقيقي بشرط عدم شيء وبشرط اخر
شيء اخر مع انه لم يكن للسلوب ثبوت قلت اذا لم يكن الواحد
الحقيقي متصفا بالسلب لم ينضم اليه ما يتعدد به ويرجع
الامر بتمامه الى ان يكون الواحد الحقيقي موجودا او شيئا غيره ويرجع
وجود العلة بالسلوب غير معقول كما لا يخفى الاول انه يلزم
احتياجه الى كل من العلتين قيل فيه بحث لانه ان اراد بالاحتياج
كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايهما او بخصوصهما فلا نم ان العلة بحيث

ان يكون

ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما بوجه العلة
المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا المحتاج الى من
يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه
وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد والمصحح للافتقار فهو لا ينافي
الاستغناء عنه بغيره والجواب ان المعلول لا يستند الا الى
ما يتوقف عليه بخصوصيته بالضرورة اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور
كافيا في تحققه كانت العلة بالحقيقة القدر المشترك لا كل واحد
بعينه فلا تعدد في العلة بالحقيقة ومنه يظهر جواز اختيار كل من
شقي الترديد المورد في السوال وفيه بحث اذ لا نم ان المعلول لا
يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه والسند ما مر من المثال فان
اعطاء الدينار فيه مستند الى عمرو ولا يتوقف عليه ودعوى الضرورة
غير مسموعة فانه قد يستند الى ما يتوقف عليه بخصوصه وقد يستند
الى ما يتوقف عليه بعمومه كيف ولو كان المعلول لا يستند الا
الى ما يتوقف عليه بخصوصه لكان كل من الواحد بالشخص الكافي
في ايجاده احد الامور مستندا الى القدر المشترك بينهما كما حسبه
هذا القايل وهو واحد بالعموم فلا يكون الواحد بالعموم فا
علا للواحد بالشخص هذا قال بعض الفضلاء هذا الدليل لو تم
لدل على امتناع توارد العلل الممتنعة الاجتماع على سبيل البدل
على معنى ان اية علة توجد ابتداء توجد المعلول بها مع ان ذلك
ان كل واحد منها لما كان مستقلا في الايجاد استغنى المعلول عن
الاخر فلا يكون ما فرض علة علة لان معنى العلة ما يحتاج اليه الشيء
والمستغنى عنه لا يكون محتاجا اليه لا يقال المستغنى عنه لا يكون
محتاجا اليه وقت الاستغناء لاجتماع المعينين واما كونه
محتاجا اليه في وقت انتفاء الغنى فليس بمستحيل لانا نقول
المعلول اذا جاز وجوده مع احدى العلتين يكون بذاته غنيا

بخصوصه

عن الآخر والغني عن الشيء بذاته لا يحتاج اليه اصلا كما صرح به في
شرح المواقف فيلزم ان لا يكون ما فرض علة علة لعدم اتصافه
بالاحتياج والحق ان ما ظنه ذكر من التوارد ليس بتوارد
حقيقة بل العلة في تلك الصورة احد الامرين اذ اليه الاحتياج
دون خصوص شيء منهما واقول المراد من الاحتياج الذي اعتبر
في تفسير العلة كون الشيء بحيث لو وجد يوجد المعلول مدخلية
وهو لازم لكل علة وان لم يكن وجود المعلول حاصلا بها بالفعل
والغناء الثابت لاحدى العلتين بسبب استقلال الاخرى
في المعلول ليس بمناف لعليتها والاحتياج اليها بالمعنى المذكور
بخلاف الغنى الثابت لها في صورة اجتماعهما فانه عدم الاحتياج
بالمعنى المذكور وهو مناف للعلية اذ المراد بالاستقلال ان
المعلول يوجد بكل منهما فقط وان فرض كون الآخر الموجود معه
غير موجود وهو يستلزم عدم مدخلية الآخر حين كونه موجودا
وهو معنى الغناء المنافي للعلية وما ذكر من ان العلة في هذه
الصورة احد الامرين ان اراد به مفهوم الاحد فهو امر مبهم لا
يكون علة للمعين وان اراد المعين فاما ان يراد كل واحد معين
فذلك هو التوارد وان اراد الاحد المعين المخصوص فلا يكون
الآخر من العلة في شيء وفيه بحث اما اولا فلان الممكن لما
تساوى نسبة طرفي الوجود والعدم بالقياس اليه يحتاج
في وقوع كل منهما الى مرجح ويمتنع وقوعه بدونه اذ لو امكن وقوعه
بدونه لزم امكان الترجح بلا مرجح وانه مح لان الترجح بلا مرجح
مح لان امكان المح مح بالضرورة وذلك المرجح هو ما يتوقف عليه
يسمى علة فوجود المعلول بدون العلة يكون ممتنعا والتفسير
الذي ذكره هذا الفاضل يستدعي امكان وجوده بدونها هف
على ان هذا المعنى الذي فسر الاحتياج به لا يفهم من لفظ الاحتياج

الى العلة اصلا فما هو العلة بالحقيقة في صورة التوارد على سبيل
البدل هو القدر المشترك لا خصوصية كل واحد واما ثانيا فلانا
نختار ان العلة في الصورة المذكورة مفهوم احد الامرين الذي هو
القدر المشترك قوله هو امر مبهم لا يكون علة للمعين قلنا القدر
المشترك امر عام يكون تارة عين خاص وتارة اخرى عين خاص
آخر فالامر الخاص المذكور يستند اليه المعلول ويكون علة للمعلول
ومحتاجا اليه بعمومه لا بخصوصه فالمعلول مستند الى معين وذلك
المعين علة له من حيث انه عين العام المذكور ومتحد معه لا من
حيث انه خاص حتى لو لم يكن ذلك المعين عين العام
المذكور ومتحدا معه لم يستند اليه المعلول كما ان الانسان
يصدر عنه الحركة الارادية من حيث انه حيوان لا من حيث
انه انسان حتى لو لم يكن الانسان عين الحيوان ومتحدا معه
لم يصدر عنه الحركة الارادية فمصدر المعلول معين لا مبهم لكن
صيرورة ذلك المعين مصدرا بواسطة انه عين العام ومتحد
معه وغاية ما لزم من ذلك ان يكون المعلول مستندا الى ما
يحتاج اليه بعمومه لا بخصوصه ولا محذور فيه   الثاني لو
توقف على كل منها لم يكن شيء منها علة مستقلة قيل فيه بحث لانه
لا يلزم من توقفه على كل واحد منها توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا
يكون شيء منها علة مستقلة قيل فيه بحث لانه لا يلزم من
توقفه على كل واحد منها توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون
شيء منها علة مستقلة الا ترى ان الشارح قرر ان كلا من
اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس الجميع كذلك وان
اراد بتوقفه على كل منها توقفه على المجموع ورد عليه بعد اباء اللفظ
عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على كل الافرادي بل هذا
معنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه

اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف
عليه المعلول وبذلك يحصل المط وهو انه لا يكون شيء منهما علة
مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا لا يقال
يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا
تعدد في العلة كما مر فان قيل قد قرر الشارح خلاف ذلك
فيما سبق حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوصية شيء منهما
شرطا فلا تعدد في العلة وجعله الجواب الحلي عما يتوجه
على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سيقرره
من انه اذا تحقق احدى العلتين بعينه احتياج المعلول
اليه بخصوصه فالحاصل ان راي الشارح على ان العلة يجب
ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشاء
التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشاه
العلة كما سيجيء في بحثه اذ يكفي في عدم استقلال كل واحد من
العلتين توقف المعلول على كل واحد منهما لانه لا يصدق ح
على احدى العلتين انها جميع ما يتوقف عليه المعلول لتوقفه
على العلة الاخرى ولا يتوقف ذلك على ان يصدق على جميعهما
انه موقوف عليه حتى يمنع ذلك ويسند بان الجميع ليس موقوفا
عليه ولا بان يكون مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه ليستدل بذلك
على عدم استقلال كل واحد منهما وهذا بخلاف والواحد
بالنوع قيل الاولى ان يقال كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع
توارد المستقلين المختلفين بالنوع عليه لان هذا هو عين العكس
في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع والعلة
كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان
العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل في
بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف فالمر

من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير بانه لا يتم
المط بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد الحقيقي الذي
لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد
بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون
ملاحظة مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي
امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة واما حديث اشتماله
على الجنس والفصل وجواز اقتضاء لكل واحد منهما امرا مخالفا
بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر فخارج عما نحن فيه اذ ح لا يكون
العلة واحدا بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا لماهية العلة كما هو
اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الآخر
لا يقال اذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط
الجنس امرا آخر مخالفا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع مع عدم
اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل وهو نوع
واحد علة لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس والفصل
شرط وعلة الثاني بالعكس فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة
بالنوع وكذا حديث اقتضاء المشخصات المختلفة للانواع
المختلفة لان تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع نظرا
الى ان انقطعت فيه فلا بد من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة
اذ لو لم يكن في احدها صفة مسلوبة عن الآخر لم تحقق الامتياز
فلا بد ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة في كل الطرفين او
الى امر تحقق في احد الطرفين مسلوب عن الآخر وعلى التقديرين
لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث وحدتها
النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال
ربما كان كلام المتكلم امرا متشخصا بذاته لا يكون له ماهية نوعية
لانا نقول على هذا التقدير يكون خارجا عما نحن فيه لان

الطبيعة النوعية مع ذلك لامر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة
النوعية بدونها او مع امر اخر وان لم يتحد مع الطبيعة النوعية
مع ذلك لامر تحت نوع بقي ههنا ان يقال كما لا يجوز ان يصدر
عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور
مختلفة بالنوع فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك
الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية
الخ ورد ذلك انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبائع النوعية
فلا محذور في اجتماع الاستغناء والاحتياج فيها فافهم واعلم انه ذكر
الشيخ في الهيات الشفاء في فصل [illegible] وجود العقول
والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول
كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها
يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما تقتضيه
كل واحد منها شيئا غير ما تقتضيه الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد
منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك انتهى وفيه
تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع
وهو خلاف ما ذكره المصنف من استفادة العكس في الوحدة
النوعية وفيه بحث اما اولا فلان معنى كلام المعترض على
ما [illegible] ان النوع يجوز ان يقتضي امرين مختلفين
بالنوع بسبب تركبه من امرين كذلك فانه نسب الاقتضاء الى
النوع لا الى اجزائه ويحتمل لا يندفع ذلك بما ذكره هذا القائل من ان
المقتضي يكون امرين مختلفين بالنوع بواسطة تركب ذاته من
امرين مختلفين فلا بد لنفي ذلك من دليل اخر فلا بد لنفيه من دليل
اخر واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يكون المشخصات متحدة في النوع مختلفة

بالعدد

بالعدد ويقتضي كل واحد منها نوعا اخر وغاية ما لزم من ذلك ان
يقتضي كل فرد من افراد نوع واحد فردا من افراد نوع اخر وفساد
ذلك ليس بينا ولا مبينا واما ثالثا فلان ما استدل به على اختلاف
المشخصات بالحقيقة من قوله اذ لو لم يكن في احدها صفة مسلوبة
عن الاخر لم يتحقق الامتياز لا يدل على اختلافها بالحقيقة اصلا
لجواز ان يكون متفقة بالحقيقة ويكون في بعضها صفة مسلوبة
عن الاخر كما في افراد نوع واحد قوله بل يجوز ان يحتاج الى علة ما فيه
بحث اذ لو احتاج المعلول الى علة ما لا الى كل واحد من العلتين
كان ما يحتاج اليه المعلول واحدا لا متعددا وغاية ما لزم من حصول
الاستناد الى كل واحد منهما ان يصير ما يستند اليه المعلول متعددا
ولا يلزم من ذلك ان يصير ما يحتاج اليه المعلول في الصورة المفروضة
متعددا فيكون المحتاج اليه الذي هو العلة بمقتضى تعريفها في الصورة
المفروضة غير متعدد فلم يكن هناك توارد العلتين على معلول
واحد نوعي بل يكون توارد ما يستند اليه المعلول والمفروض
ذلك لا هذا يعني كل واحدة منهما احتياج المعلول الى
نفسها فيه بحث اذ قد تقدم ان كل واحد من العلتين يعين
استناد المعلول اليها اذ معناه انها تعين وقوع المعلول بها
لا انها تعين احتياج المعلول اليها اذ لو اريد به الاستناد
الاحتياج لكان المعلول محتاجا الى كل منهما في نفس الامر بسبب
اقتضاء العلتين ممتنع وجوده بدونهما بدونهما معا لامتناع وجود
المحتاج بدون المحتاج اليه سواء كان منشأ الاحتياج ذات
المحتاج او ذات المحتاج اليه او امرا اخر ثالثا فيكون مجموعهما علة
واحدة لا ان كل واحد منهما علة مستقلة اخرى كما هو المفروض
والطبائع لا وجود لها في الخارج عندهم بل الحق انها
موجودة فيه كما ذهب الى جمهور الحكماء وصرح به المصنف في مباحث

المهية وحققناه هناك وكفاك تنبيها على موجودية صدق قولك
زيد انسان في الخارج فان المراد بالمحمول في تلك القضية هو ما
يفهم من لفظ الانسان كما اطبق عليه المنطقيون فاذا لم يكن هذا
المفهوم موجودا في الخارج لم يصح ان زيدا هو هذا المفهوم فيه
لان ما لا يكون موجودا في الخارج يمتنع ان يكون زيد عينه فيه بالضرورة
فهو اذن موجود في الخارج ولا شك ان الطبيعة نوعية فيكون
الطبيعة النوعية موجودة وهو المطلوب بل معناه ان افراده
التي هي واحدة بالنوع لا خفاء في ان تلك الافراد امور متكثرة
في الواقع وكان وصفها بالوحدة وصفا لها بحال متعلقها الذي
هو النوع فلو حمل كلام المص على ما حمله الشارح لصح حاصله انه يجوز
توارد العلل المستقلة على الامور الكثيرة التي يكون نوعها واحدا
فله حدوس هذا الكلام لا يخفى فالوجه ان يترك كلام المص على ظاهره
ونفسر بان المعلول الواحد بالنوع لا يلزم ان يكون علته واحدة
بالنوع لجواز ان يصدر نوع واحد من انواع متعددة وما استدل
به على امتناع ذلك فقد عرفت ما فيه آنفا قوله بحث يعرف
بالتامل كان ذلك البحث هو انهما ليستا من المعقولات الثانية
لان المعقولات الثانية انما يعرض للاشياء في العقل وهما ليستا
كذلك لصدق العلة والمعلول على الاشياء حال كونها في الخارج
والجواب ان مفهوم العلة والمعلول داخل في تعريف المعقول
الثاني حسبما حققناه ولا ينافي ذلك صدق ذلك المفهوم
على الاشياء حال كونها في الخارج كما ان مفهوم الموجود والشيء
والواحد والكثير كذلك قيل تقريره على ما علم من كلام الشرح
في نظائرهما ان المعقولات الثانية ما يعرض الموجود الذهني
فما لا يكون وصفا للموجود الذهني لا يكون شيئا منها والوجود و
نظائره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا للموجود الذهني

فان

فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن بل
المهية من حيث هي كذا الموصوف بعلية الموجود الخارجي
مثلا ليس هو المهية الموجودة في الذهن بل المهية الموجودة
في الخارج ان اخذ في العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل
وان اخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف
بها هو المهية من حيث هي فلذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود
من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود
الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون
موصوفها المهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل
المعتبر في المعقول الثاني ان يكون الوجود الذهني مناط
العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان المهية بحسب وجودها
في الخارج لا امتياز عن الوجود في الخارج بل هي عينه بحسب هذا
الاعتبار فلا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا الوجود و
انما الامتياز عنه في تصور الذهن فقط على الوجه الذي سبق
فيكون عارضا ذهنيا بقي الكلام في العلية والمعلولية ولا شك
انه لو اريد بهما ترتب الاثر الخارجي عليه بالفعل وتقابلهما فهما من
اللواحق الخارجية ضرورة ان منشأ الاثار الخارجية انما هو الوجود
الخارجي وانه ما لم يوجد شيء في الخارج لم يتصف بانه وجوده
الخارجي عن شيء وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج
لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق
الخارجية نعم عسى ان يكونا من لواحق المهية التي لا اختصاص
لها بالذهن والخارج وان اخذا على وجه لا يتحقق في الموجود الخارجي
مثل ان يوخذ في العلية كونه بحيث يحتمل وجود المعلول ووجودها
وعدمه بعد مهما وفي المعلولية للازم لهذا المعنى ونقيضا له كان
من اللواحق الذهنية وكلام مع حمل ذلك يعني سنذكره ويحتمل ان المص

٢٣٩

ساع في بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللوا
حق الخارجية لانه ربما تحصل الشي من المعقولات الثانية
في مقابلة اللواحق الخارجية ملحوظ الفايدة كعدم كونها من اللواحق
الخارجية كما يشهد به من تتبع وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد
بالوجود والعلية والمعلولية معانيها المتبادر منها فلا يصح
قوله بل هي عينه بهذا الاعتبار ضرورة ان الماهية ليست عين
الوجود بهذا المعنى وان اراد بها المشتقات فكما ان الماهية
عين الوجود في الخارج كذلك عين المعلول فيه وانما يغاير
المعلول عنها في التصور الذهني فقط فلو تدفع بذلك الاشكال
عن الوجود يندفع به الاشكال عن المعلول بل عن العلة ايضا
فما معنى ان ذلك يندفع به الاشكال عن كون الوجود
معقولا ثانيا دون العلية والمعلولية كما يدل عليه قوله بقي
الكلام في العلية والمعلولية غير تم واما ثانيا فلان المص فسر
العلة بالافتقار ثم حكم بانها من ثواني المعقولات وهذا التعا
في هلاذ بيان ذلك ولما لم يقدر على بيان ان المعنى المذكور
من المعقولات الثانية قال لو اريد بالعلية معنى اخر
كان من المعقولات الثانية والمعنى الاخر المذكور ليس معنى
لفظ العلة اصلا ولم يتعارف بعد هذا اطلاق لفظ العلة عليه
ولو استقام هذا البيان لجاز ان يبين بمثله ان العوارض
الخارجية من المعقولات الثانية وبالعكس مثلا يقال لو
اريد بالسواد كذا كان من المعقولات الثانية ولو اريد
بالكلية ذاك كان من العوارض الخارجية والعجب انه قبل
هذا البيان بقوله ولا مرية مثل ذلك بين الافتقار
نسبة لا يتصور الا بين قال بعض الفضلاء كون التوقف نسبة
لا يقتضي الا مطلق التغاير بين الشي ونفسه ولو بحسب الاعتبار

ومن البين ان تحقق التغاير بين الشي ونفسه بحسب الاعتبار
ولذلك قيل ثبوت الشي لنفسه ضروري وثبوت الذاتي
بمعنى الذات للذات غير معلل ويمكن ان يقال اراد ان التو
قف في نفس الامر نسبة غير اعتبارية فيتوقف على تغاير
المنتسبين بالذات دون الاعتبار والا يلزم ان يكون التو
قف اعتباريا ايضا والكلام في التوقف بحسب نفس الامر
وفيه بحث اذ المعنى ثبوت الشي لنفسه وثبوت الذاتي
للذات صحة الحمل والحمل هو الحكم بالاتحاد وليس بين المتحدين
نسبة فالاستدلال بذلك على ان بين الشي ونفسه نسبة
غير سديد لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة قيل
ان اراد استلزام المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء
على جواز تعدد علل الشي الواحد على سبيل البدل فعلى تقدير
التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات
المخصوصة يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شي من المعلولات
المعينة يستلزم علة معينة فمم والسند ظ وفيه بحث اذ نختار
الشق الثاني وهو انه لا شي من المعلولات المعينة يستلزم
علة معينة وذلك لان المعلول لامكانه يستلزم العلة لا
لخصوصية ذاته حتى لو لم يكن ممكنا لم يستلزم العلة اصلا
والامكان يستدعي مرجحا ما لا امرا مخصوصا اذ لو استدعي
امرا مخصوصا لا يوجد الممكن بدونه فالمعلول وان كان معينا
لكن لا يستلزم علة معينة نظرا الى ذاته اقول فيه بحث
لانه جاز ان يكون قيل من البين انه لا يمكن ان يكون للشي
الواحد الى اخر بحثان هتنا فيتاني وان عللت لمعين
ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين وان استندنا الى علتين
مختلفتين فاختلاف الجهة التي هي منشأ التعين كما

٢٠ م

صرح به لا يدفع المحذور بل لابد من اختلاف في احد الطرفين
حتى يظهر اندفاع الدور وفيه بحث اذ قد سبق ان نسبة
العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول اليها بالامكان
وان الوجوب والامكان متنافيان فلا محالة يكون بينهما نسبتان
متنافيتان واذا كان كذلك كيف يكون عينا انه لا يمكن ان
يكون للشيء الواحد الى آخر نسبتان متنافيان قوله حتى
امتناع اجتماع المتنافيين قلنا اجتماع المتنافيين من جهة
واحدة مستحيل لا من جهتين كما في ما نحن فيه ان اراد
بالافتقار في الدليل المرضي قيل له ان يختار قسما ثالثا
وهو ان المراد نفس المعلولية فكانه قال كل واحد منهما
على تقدير الدور معلول للآخر المعلول لذلك الواحد
فيلزم معلولية كل واحد منهما لنفسه وهو مح اذ المعلولية
نسبة لا يتصور الا بين شيئين ولا يجري مثل ذلك في التقرير
الذي زيفه الامام اذ يصير الكلام قولنا العلة متقدمة على المعلول
لغوا بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول وكذا قوله فلو كان الشيء
علة العلة لكان متقدما على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا
لو كان الشيء علة العلة لكان علة العلة التي هي علة له
وهو لغو وفيه بحث اذ كثيرا ما يصرح بالمقدمات المعلولية
اذا كانت نافعة في المستدل لان فلو قيل العلة علة للمعلول
ليتذكر ان بين العلة والمعلول نسبة ثم بين انه على تقدير
الدور يلزم ان يكون العلة والمعلول امرا واحدا فيلزم
ان يتحقق النسبة في شيء واحد لا يرد هذا بانه ذكر فيه
تلك المقدمة المعلومة وعلى تقدير كونها لغوا او ابدا
في البيان لم يكن ما نحن من جريان سائر المقومات في
المط كما لا يخفى فلا يستقيم قوله ولا يجري مثل ذلك في التقرير

الذي

الذي زيفه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة قبل
فيه بحث لانه ان اراد بالمعني المصحح لترتب المعلول على العلة
بالفاء يعني الترتيب الذي هو مدلول الفاء فاخبر المصحح الترتيب
وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى
الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومقتضيا له وموقوفا عليه ولا قوله
بالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا او موقوفا
بل هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر
وان اراد به القدر المشترك بين العلية والمعلولية لم يصح
قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة
الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم والتاخر متغايران للعلية
والمعلولية محمولان لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات
الامر الزائد الذي هو الترتيب على وجه يندفع الشبهة الناشية
من الاتحاد لا يقال مدار النقض على ان المحال الذي يدعى بطلانه
هو تقدم الشيء على نفسه او علية لنفسه لا تقدم الشيء على علته
حتى يقال انه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية
لانا نقول يلزم اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة
بالفاء اذ لا دخل له في المط بل يكفي ان يقال لو كان شيء علة لعلته
لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات
هذه الملازمة اصلا حتى يقال اورده لاثباتها وفي تحته بحث اذ في
تحتاره المراد بالمعنى هو المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
ولا نسلم انه غير العلية والمعلولية قوله بل هو بالنسبة الى العلة
التقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر قلنا اراد بهما التقدم
والتاخر بالعلية فلا يظهر لهما معنى سوى العلية والمعلولية
وان اراد بهما التقدم والتاخر معنى آخر فمن البين انه ليس الكلام
فيه نقول كل واحد منهما بحث لبعده هذا غير وارد على ما ذكره

١٤٢

المصـ لان حاصل ما ذكره انه لو ترا في معروضاتها في سلسلة واحده الى غير النهايه لم يكن شيئ من احدها حاصلا بالفعل لان كل واحد منها كان ممتنع الحصول بدون علة حاصلة بالفعل فما دام للطرف حكم الوسط من ان يحصل واحد بالفعل حتى يحصل منه واحد آخر لكن احادها حاصلة بالفعل فلم يكن السلسلة غير متناهية فيجب وجود علة واجب لذاتها هي طرف السلسلة وحاصل ما اورده الشارح عليه انه لم لا يجوز ان يحصل واحد من احادها بواحد آخر وهذا الاخر باخر وهلم جرا وهذا الاحتمال انما يجوزه العقل اذا لاحظ احد احاد السلسلة وبفرض حصوله بواحد آخر ثم نوقش ذلك الآخر باخر وهكذا فانه اذا لاحظ بهذا الوجه لا يقدر على استيفاء جميع احادها لعدم تناهيها فلم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ جميع احاد السلسلة اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد آخر بالفعل فلا شك في انه ما دام للطرف حكم الوسط لم يحصل شيئ بالفعل حتى يحصل به آخر فلا يوجد شيئ من احادها اصلا ويظهر مما ذكرنا ان قوله قول المصـ فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف منع للدليل المذكور لانه مصادرة على المطـ كما حسبه الشارح قبل هذا الدليل من مخترعات المصـ وليس كذلك فانه مذكور في كتاب التحصيل لبهمنيار قال بعض الفضلاء هذا الدليل منقوض بالتسلسل في العدمات لان الممكن ما لم يجب عدم لا يكون له عدم وما لم يكن له عدم لا يكون لغيره عنه عدم فالممكن من حيث ذاته لا يكون له عدم ولا لغيره عنه عدم فلو كانت العدمات المترتبات منحصرة في الممكن لم يكن شيئ منها حاصلا فلا بد من عدم لا يحتاج الى غيره وهو الممتنع فيلزم انقطاع السلسلة عنده والحل ان عدم كون الممكن واجبا لذاته لا يستلزم ان لا يكون له وجوب

بالنظر

بالنظر الى غيره حتى يلزم ان لا يكون له وجود ولا يكون لغيره عنه وجود ونظيره ما ذكرنا ان التصورات والتصديقات لو كانت كلها كسبية يمكن لنا كسبها على تقدير كون النفس قديمة فان صحته مبنية على ان النظرية ليست مما يقتضي المجهولية وفيه بحث اما في النقض فلانه انما يتوجه لو كان العدم الذي فرض التسلسل فيه كثيرا في نفس الامر وليس كذلك فان الواقع ان ليس هناك شيئ والعقل يفصل هذا الليس الواحد الى عدم هذا وعدم ذاك وعدم ذلك تفصيلا من قبيل تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذاك الجزء وذلك الجزء فكما انه ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وتعمله كذلك ليس في الليس المذكور كثرة في نفس الامر والكثرة باعتبار العقل وتعمله وكما ان بعد اعتبار الكثرة يكون بين كل جزء آخر تقدم وتأخر كذلك بعد اعتبار الكثرة فيكون بين تلك العدمات تقدم وتأخر الا ان التقدم الذي بين كل جزء آخر رتبي والتقدم الذي بين العدمات بالعلية وكما ان التسلسل في كل جزء آخر المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى جزء لا يقدر العقل على فرض جزء كل آخر فيه لا بمعنى ترتيب الامور الغير المتناهية في نفس الامر وكذلك التسلسل في العدمات المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يقدر العقل على اعتبار جزء مؤخر فيه لا بمعنى ترتيب الامور الغير المتناهية في نفس الامر والتسلسل المبرهن على استحالته هو بهذا المعنى لا بمعنى الاول فانه واقع في العدد من جانب الزيادة وفي المقدار من جانب النقصان واما في الحل فلانه لما توقف وجوب كل واحد من تلك العدمات على وجوب عدم آخر فما دام للطرف حكم الوسط لا يحصل بالوجوب الغير هناك اصلا كما بينا فمثل ذلك لغا وساقط في صور شتى منها النظر الذي ذكره

هذا الفاضل قوله يقول كل منها يجب لغيره ويوجد لغيره قيل هذا انما
يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن واما على ما نقرره فلا ورود له
وذلك هو موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيدها نقول لو توافق سلسلة
الممكنات لا الى نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها
لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزامها عدمها
عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامها ما هو واجب بغيره لان
الواجب الغير ممتنع الحصول على ذلك الفرض لان كل واحد من
احادها يمكن اسقاؤها في ضمن اسقاء جميع السلسلة اذ اسقاء جميعها
غير ممتنع بالغير وما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء من جملتها عدمه في ضمن
عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع
عدمه على تقدير وجود علته لا على المقتضى اذ اقدر اسقاؤه مع
علته ولم يثبت في سلسلة العلية الى الواجب بالذات سلم يلزم
منه محذور اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير
تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع الخ معناه انه على
هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير الخ لان كل واحد منها
ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما
المستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا
وفيه بحث اما اولا فلان حصر سبب عدم امتناع سلسلة الممكنات
بالاسر على تقدير التسلسل في الامور المذكورة ممنوع لجواز ان يكون سبب
امتناع عدم السلسلة بالاسر استلزام عدمها على وجودها
اذ مع استلزام العدم يكون العدم ممتنعا بالغير سلمنا الا
نحصار لكن لا نسلم قوله ولا لاستلزام عدم ما هو واجب لغيره
لان عدم سلسلة الممكنات بالاسر على تقدير التسلسل مستلزم
لعدم كل واحد منها وكل واحد منها واجب لغيره فيكون عدمها

مستلزما

مستلزما بالعدم امور غير متناهية واجبة بالغير وكيف لا يمتنع عدم
مجموع في نفس الامر يكون عدم كل جزء منه ممتنعا فيها واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان الواجب ممتنع الحصول على فرض وقوع التسلسل ولم لا يجوز ان
يكون موجودا ولم يكن علة لشيء من احاد السلسلة لا بد لنفي ذلك
من دليل واما ثالثا فلان عدم انطباق عبارة متن الكتاب على
ما ذكره بين لا سترة به كما لا يخفى   اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد الخ قيل لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد
مفصلا بل يكفي ملاحظتها على الاجمال بان يفرض كل جزء بازاء جزء
ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير
الترتيب ايضا فلا يقال على تقدير الترتيب والوجود يكون الاحاد
واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق العقل
لانا نقول ما معنى وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج انما كان
المراد ان لبعضها نسبة الى بعض بحسب الترتيب الخارجي فيلز
لك لا يتحقق الفرق اذ الكلام في انا بدون ذلك الترتيب نحقق
التطبيق العقلي ونفس هذا الترتيب ليس انطباقا عقليا حتى
يصح ان يقال ان الانطباق هناك حاصل في الخارج وان كان
المراد ان بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك
كيف ولا انطباق الا بفرضها العقل بين كل منها وبين ما تقدم
عليه والحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع
السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط
بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد شيء من الكل لا يكون بازائه
شيء من الجزء ثم يتكافى السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا
يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة وتفصيله ان السلسلتين
المفروضتين لا شك في ازدياد احدهما على الاخرى من الطرف
المتناهي فاذا طبقنا هما في صورة الترتيب متصل الزيادة

من هذا الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة تبثت بين
الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء مرتبة بعينها مرتبة مثلا فلا
يبقى في البين زيادة لاحدهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم
يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلاح فرضها اولا واما اذ لم يكن
للآحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام
ينسبق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى
فاعرف فانه دقيق وانظم في سلك نظائره من خواص هذا التطبيق
واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتذار لا يتم ويستزيد ذلك تقريرا
في اثبات حدوث العالم وفيه بحث اذ لو كان التطبيق ليفرض
كل جزء بازاء جزء آخر كما حسبه هذا القائل لابد وقوع كل منها
بازاء جزء آخر في نفس الامر والتطبيق التفصيلي ممتنع كما اعترف
به فيكون اجماليا واذا كان اجماليا لم يتميز الاجزاء بعضها عن بعض
آخر عند التطبيق فلم يتعين بحسب فرضه ان اي جزء من هذه
السلسلة ينطبق على اي جزء من تلك بل لا يعرض بازاء كل
جزء من هذه جزء من تلك فينطبق كل جزء من احدهما على
جزء من الاخرى فلا يتعين تطبيق المنطبقين في كل مرتبة بحسب
فرضه ولا بحسب نفس الامر لعدم الانطباق فيها فمن اين علم ان الزيادة
واقع في الجانب الاخر لا في الاوساط ولا في هذا الجانب مع ظهور
ان الزيادة واقعة في الجانب الاخر لا في نفس الامر في هذا الجانب ولا
ينتقل بواسطة الفرض الغير المطابق لما في نفس الامر من هذا الجانب
الى الجانب الاخر في نفس الامر حتى يلزم انقطاع السلسلة من
الجانب الاخر فيما سلمنا انه يجوز في التطبيق الاجمالي تعيين
المنطبقين في كل مرتبة بحسب الفرض لكن غاية ما لزم من ذلك
ان يكون السلسلة متناهية بحسب الفرض الغير المطابق لما في
نفس الامر من ذلك الجانب وهو غير مفيد اذ الدعوى انها

متناهية بحسب نفس الامر من ذلك الجانب ومتناهية بحسب الفرض
الغير المطابق من الجانب المذكور وعندي ان انطباق اجزاء
السلسلتين واقع في نفس الامر فان المعنى بالمنطبقين ههنا
ان يكون كل منها معروضا لمرتبة واحدة من مراتب العدد او
لكونهما اول السلسلة فيكون الجزء الاول من احدهما منطبقا
على الجزء الاول من الاخرى والثاني بالثاني والثالث بالثالث
وهكذا ومعنى التطبيق هو التسبب بالانطباق فان نسبت
اجزاء السلسلتين الى الانطباق فلا بد من ان يكون متطابقة
بالاسر بان يوجد في الناقصة في نفس الامر اول وثان وثالث
ورابع وخامس الى كل مرتبة من مراتب العدد الموجودة في
الزائدة او لا يكون متطابقة وذلك بان يوجد في الزائدة مرتبة
من العدد لا يوجد هذه المرتبة في الناقصة في نفس الامر فيلزم
انقطاع الناقصة بل انقطاعهما في نفس الامر هذا اذا كانت
في الغير المتناهية اجزاء متعددة اما اذا لم يكن فيه ذلك كالخط
الغير المتناهي فيمكن ان ينقسم الى اقسام متساوية ويجري فيه مثلا
ما ذكرناه لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن قال بعض الفضلاء
ان اراد به وجودها في مطلق القوى الدراكة العام للوجود
في المبادي العالية فلا نسلم استحالته فان القوم يصرحون
بوجود جميع المفهومات فيها وجودا علميا وان اراد به وجوده
في قوانا فمسلم ولكن لا يجدي نفعا اذ الوجود في مطلق القوى
الدراكة يكفي في امكان التطبيق والانطباق
اذ الحق قاضية بان يعلم اجزاء السلسلتين على التفصيل معا
يقدر على ان يضع كل واحد منها بازاء الاخر وان المانع في هذا
الموضع ليس الا عدم العلم بتلك الاجزاء على التفصيل مع
احتمال ان لا يكون في علوم المبادي بتلك الحوادث ترتيب

لعدم دخول الزمان فيها لا نفرنا على ان بناء لا انطباق في اجزاء الجملتين
الحاصلتين في تلك المبادي ممكن وان لم يكن ترتيب في علومهم
لان الترتيب بحسب الوجود الخارجي يكفيه لظهور انه اذا اخذت
الحركات المرتبة بحسب الوجود الخارجي الموجودة في المبادي جملتين
احديهما زايدة على الاخرى بواحد في جانب المبدا وطبق الجزء
الاول من الجملة الزايدة على الجزء الاول من الجملة الناقصة بتطبيق
ساير الاجزاء من الاولى على ساير الاجزاء من الثانية فان
الترتيب والتوقف ثابت لتلك الاجزاء في حال وجودها الذهني
في تلك القوى وبذلك يتعين ان ينطبق المتقدم منها على المتاخر
منها بمرتبة الى غير النهاية وفيه بحث اما اولا فلانه في حد تجويز
نقض الدليل بالامور الغير المتناهية المتعاقبة فوظيفته الاستناد
لا المنع واما ثانيا فلان النقض المذكور انما يتم لو استلزم
وجود الغير المتناهية المتعاقبة امكان ترتيب الامور الغير
المتناهية الموجودة معا في المبادي العالية او في غيرها بوجه
يصح جريان التطبيق فيها وذلك غير لازم اما في المبادي
العالية او في غيرها بوجه يصح فلانه لا يلزم من علمها بالامور
الغير المتناهية حصول الصور الغير المتناهية فيها لجواز ان
يعلم بصورة واحدة امورا كثيرة كما حقق ذلك في موضعه وعلى
تقدير ان يكون فيها صور غير متناهية فلم لا يجوز ان لا يتقدر
على تطبيق بعضها على بعض آخر بناء على ان التطبيق انما يكون
بقوة جسمانية فهي مفقودة هناك واما ما ادعاه من ان كل
من تعريف اجزاء الجملة بالتفصيل معا يقدر على ان يضع
كل واحد منها بازاء الآخر فهو غير مسلم ولا نقض النقض بذلك
اصلا لجواز ان لا يكون له آلة بها يطبق شيء آخر واما في غير
المبادي العالية فلما بين في الشرح   والتي يوجد معا لكن

لا ترتيب فيها كالنفوس الناطقة قال بعض الفضلاء قد يقال
لا شك في ان نفس الاب جزء للعلة المعدة ولبث على حده
والالم يكن اجتماعها مع نفس الابن ولا شك ان جزء المعد متقدم
على المعلول فيكون بينها ترتيب مع قطع النظر عن تلك الحركات
وح نفرض جملة مركبة من نفوس ابآء زيد وجملة مركبة منها مع
نفس زيد فنطبق الاحاد الموجودة فيلزم انطباق الا
حاد المعدومة وفيه بحث اذ لا يلزم من كون النفوس
الناطقة غير متناهية ان يكون نفوس ابآء زيد مثلا غير
متناهية لاحتمال انتفاء افراد الانسان بالكلية في الطوفا
نات الكبار ثم حصول فرد منه لا بالتولد من فرد آخر كما
في آدم عليه وقد ذهب بعض القائلين بالادوار والاكوار
ان مثل ذلك يكون بعد طوفان النار   اقول وقوع
كل واحد بازاء من احاد التامة قيل فيه نظر اذ للخصم ان
يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد الناقص بازاء واحد
من احاد التامة واسنده بان ذلك الواقع اما كان
في الذهن فيتوقف على وجودها فيه مفصلا وان كان في الخارج
فيتوقف على الترتيب ولا يجري القدح في السند بل لا بد
من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم
اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخرى
لان مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال فان غرضه دفع
جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته فهو
مانع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال الوقوع في اجراء
الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت
الامور الغير المتناهية الغير المرتبة ممكنا لا يمكن وقوع كل واحد

من اجزاء السلسلتين بازاء واحد من الاخرى لكن ذكر في
الى آخر الدليل والحضرة منع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا
يتم الدليل لما اسلمناه من اندرج يكون زيادة الكل على الجزء
في الاوساط فلا يظهر بخلفه كما زعناه سمعك وفيه بحث اما
اولا فلان تطبيق الامور المذكورة بحسب فرض العقل فاجمل
غير قابل للمنع والملاحظة الاجمالية كافية في ذلك كما انها كافية
في تطبيق الاجزاء المرتبة واما ثانيا فلان الامور الغير المترتبة
حسبها سلسلة كما صرح والذلك حكم جريان الدليل الى آخره
فيها وهي ليست سلسلة كما لا يخفى والعقل بالفرض بهذا
الممكن واقعا فيه بحث انه لو كانت اجزاء الحلقتين بلا ترتيب
ووقع التطبيق بينهما لم يلزم من ذلك تناهي شيء منهما بل غاية
ما لزم من ذلك ان يكون غير متناه اكثر من غير متناه آخر وذلك
ليس بمنكر فان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير
المتناهية توضيح ذلك انه اذا كان بين احاد الحلقتين ترتيب
حتى كان هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على الاخرى وكانت
زايدة عليها وراسناها منطبقان فلا محالة يكون الزيادات
في الجانب الآخر ويلزم التناهي من ان السلسلة التي فيها الآحاد
متناهية اما اذا لم يكن بين احاد الحلقتين ترتيب لم يكن هناك
سلسلة فلو طبق احدهما على الاخرى وكانت احدهما زايدة
عليها نقاية ما لزم من ذلك ان يكون الزايدة اكثر من الناقصة
ولا يلزم من ذلك تناهي شيء منهما لا يقال نحن نفرض
ترتيبا بين احاد الحلقتين الغير المترتبة حتى يصير سلسلتين
ثم يطبق احدهما على الاخرى فح يلزم التناهي لانا نقول انما
يلزم التناهي لو كانت احاد الحلقتين حكمة الترتيب في نفس
الامر او مرتبتين فيها كما حققناه آنفا ومن الجائز ان يكون الامكان

ترتبها محالا لاستلزامها وهو التناهي على تقدير عدم التناهي
قال بعض الفضلاء صرح الحكماء بجواز التسلسل في العدمات
المترتبة مع انهم صرحوا بثبوتها في القوى العالية التي حكموا بان
علمها بتلك المعدومات بارتسام صورها الذي هو الوجود
الذهني فلزمهم انتقاض ذلك البرهان بتلك العدمات
المترتبة المجتمعة الوجود الذهني لتحقق شرايطه فيها فان
قلت لا نم تحقق جميع شرايطه في تلك الصورة لجواز ان
لا يتحقق الترتيب في علومهم لعدم دخول الزمان فيها قلنا
لا تم لزوم ترتيب العلوم المتعلقة بتلك المعدومات في جريان
برهان التطبيق فيها في تحقق احد شرطيه اعني الترتيب بل
يكفي فيه ترتيب نفس العدمات اذ ليس ذلك الشرط الا مطلق
الترتيب سواء كان ذلك في موجودات اجزاء الحال ان كان
التسلسل فيها من حيث انها م[illegible] وباعتبار العدم ان كان
التسلسل فيها من حيث معدو[illegible] كما نحن فيه وكيف لا فان اشتراط
الوجود في جريان برهان التطبيق ليس الا لاجل ان التمايز
والتعدد والتعيين يتوقف عليهما لا نطباق موقوفان على
الوجود بناء على ان لا عدم لا تمايز ولو فيض عدم التوقف
وقيل تمايز الاعدام في الخارج لم يشك عاقل في جريان ذلك
البرهان في صورة المعدومات الغير المتناهية فان كان
هذا الترتيب باعتبار العدم دون الوجود ولو سلم ذلك
فيقول الترتيب ثابت علومهم المتعلقة ببعض المعدومات
الغير المتناهية اعني النسب الغير المتناهية التي يكون النسبة
احدى المنتسبين كثبوت ثبوت القيام وثبوت ثبوته
وهكذا الى غير النهاية فان العلم المتعلق بثبوت الثبوت
يتوقف على العلم بالثبوت لكونه احد المنتسبين وهذا

وتبها

القدر كان لنا في استقاض ذلك البرهان لا يقال المعلوم لنا
جزما هو انهم يعلمون غير المتناهي في الجملة واما انهم عالمون بكل
الغير المتناهي فلا جزم به ولم لا يجوز ان يمتنع عليهم تعلق بعض غير
المتناهي لاستلزامه الحجم كما نحن بعدده لانا نقول ان البارى
تع عالم بجميع المفهومات بحيث لا يشذ عن علمه شيء كما ذهب
اليه محققو الحكماء وان علمه بالمعدومات بارتسام صورها
في القوى العالية كما صرحوا به ولو لم يكن تعلق علمهم ببعض
المعدومات لم يكن علم الله تع شاملا له كما ذكرنا فيما سبق
وفيه بحث اذ قد عرفت فيما سبق منا ان كثرة العدمات
المذكورة ليست واقعة في نفس الامر وانما من قبيل كثرة الاجزاء
المفروضة في المتصل الواحد وان التسلسل فيها بمعنى بمعنى عدم
الوقوف الى حد لا تجاوزه العقل لا بالمعنى المستحيل الذي
فيه الكلام واذا كان كذلك فالعلم المطابق لما في نفس الامر
هناك هو علم واحد بالعدم المنقسم الى هذه العدمات لا علوم
كثيرة بالعدمات المذكورة كما ان العلم المطابق للواقع ثم علم
واحد بالمتصل الواحد لا علوم متعددة بالاجزاء المفروضة
فيه ولما كان علوم المبادى العالية مطابقة للواقع كان علمها
في الصورة المذكورة علما واحدا بالعدم المنقسم الى هذه
العدمات وعلما واحدا بالعدم المتصل الواحد للمنقسم الى
تلك الاجزاء نعم كل ما خرج من هذه العدمات والاجزاء الى
الفصل في ذهن من الاذهان يكون عالمه به من حيث انه حاصل
في الذهن المذكور فلم يلزم التسلسل المستحيل في العدمات
انفسها ولا في علوم القوى العالية بها الخ ولم يلزم الترجيح
علمها بالنسبة لما مر غير مرة من ان صدق المشتق لا يستلزم
قيام مبدا الاشتقاق فليس الثابت مستلزما لان يقوم به

الثبوت

الثبوت في نفس الامر حتى يقال ثبوته ثابت وفي ذلك مستلزم
لان يكون لثبوته ثبوت آخر وهكذا الى غير النهاية واذا لم يلزم
ان يكون للثابت ثبوت في نفس الامر لم يلزم ثبوتات غير
متناهية فيها فلم يلزم ان يكون للقوى العالية علوم غير متناهية
بها حتى يجرى فيها برهان التطبيق ويستعقبه البرهان فان تلك
القوى عالمة بما في نفس الامر خارجا كان او ذهنا لا بما لا يكون
فيها فانه لا شيء محض لا تحقق ولا تميز له اصلا ثم قال ثم اعلم
ان ههنا اشكالا قويا وهو ان من التسلسل ما هو واقع في نفس
الامر وهو تسلسل بعض الاعتبارات المترتبة التي لا تنقطع
بانقطاع اعتبار العقل كتسلسل التعلقات العلمية التي يكون
متعلقها نفس التعلق العلمي فان هذه التعلقات امور
ثابتة المتعلق في نفس الامر مترتبة لتوقف كل واحد منها
على متعلقه وكذا تسلسل التاثيرات لان اتصاف المؤثر
بالتاثير اتصاف في نفس الامر والا يلزم ان يكذب قولنا
الواجب مؤثر في الممكن ولا بد لهذا الاتصاف من علة مؤثرة
فيه وان كان الصفة اعتبارية غير محتاجة الى العلة فيتحقق
الاتصاف بالتاثير الآخر المتعلق بالتاثير الاول بحسب نفس
الامر وهكذا فترتب التاثيرات الغير المتناهية فان قلنا
بجريان برهان التطبيق في مثل هذا التسلسل يلزم انتقاض
البرهان ومع ذلك يكون اشتراط الوجود في جريانه لغوا
لظهور ان هذا التسلسل واقع سواء وجد آحاد الجملة اولا
اذ القوم صرحوا بان اتصاف الشيء بصفة في نفس الامر
لا يتوقف على وجود الصفة لا في الخارج ولا في الذهن
وان فرض عدم جريانه فيه وان كان خلاف الواقع منع جريانه
في تسلسل الموجودات الخ اذ البديهة لا يفرق بينهما فيلم

جريانه في احدهما دون الاخر تحكم وفيه بحث لانه ان اراد بالشئ
في الاعتباريات الشئ الغير المستحيل بمعنى عدم الانتهاء الى مرتبة
تعطل العقل فيها ولا نتجاوز الى مرتبة اخرى فتحققه م وجريان
برهان التطبيق اذ اجراء مثل هذه السلسلة تخرج بتمامها
الى العقل وما يخرج منها الى العقل لا يكون الا متناهيا كما حقق
في موضعه وان اراد به الشئ المستحيل الذي يجري برهان التطبيق
فيه فتحققه في الاعتباريات غير م فان ذات العلة تتحد مع المؤثر
في الخارج ومفهوم المؤثر زايد عليها عارض لها في الاعتبار الذهني
لا في نفس الامر والتاثير بالمعنى المصدري لا عروض له للمؤثر
اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني لا مر اذا
من ان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق
كما ان الموجود نفس الماهية في الخارج وزايد عليها عارض لها
في الاعتبار الذهني بالمعنى الذي عرفت لا في نفس الامر والوجود
بالمعنى المصدري ليس عارضا لها اصلا لا في نفس الامر
ولا في الاعتبار الذهني فاذن لا يلزم ان يكون المؤثر متصفا
بالتاثير في نفس الامر حتى يلزم ان يكون لذلك لا
تصاف مؤثر اخر ويلزم التسلسل وقس على ذلك سائر الامور
الاعتبارية كان هناك علة متقدمة توضيح ذلك انه اذا كان
هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات عليها شئ من افراد
المعلولات العلة يكون تحقق مطلق العلة هناك متقدما على
تحقق مطلق المعلول حيث لا يكون شئ من المعلولات
تحقق في مرتبة هذه العلة فتحقق مطلق العلة في ضمنه هناك
متقدما على تحقق مطلق المعلول ولو لم يكن علة متقدمة وانطبق
كل ما سوى المعلول الاخير على نفسه بحسب النسبتين لم يكن تحقق
مطلق العلة هناك متقدما على تحقق مطلق المعلول اذ تحقق

مطلق

مطلق العلة هناك ح ليس الا في ضمن احد المنطبقات والكل
منها معلولية في مرتبة علية اخر متقدم عليها فتحقق مطلق المعلول
هناك اما في مرتبة مطلق العلة او متقدما عليها فظهر انه لو لم
يكن علة متقدمة على جميع المنطبقات في الصورة المفروضة لم يكن
العلة متقدمة على المعلول والا يلزم ان ينطبق كل قبيل بهذا الملاحظة
غير منه وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها وما قيل كيف
لا يزيد سلسلة العلة بواحد من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلولات
زادت في هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذي لم ياخذه
في السلسلة لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم يزد سلسلة
العلل بواحدة في ذلك الطرف لم يكن المتضايفان متساويين
في العدد فيكون هناك معلولية بلا علية بقابلها وهو باطل لا يجري ح
ودفع الايراد عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة
بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي ما ل
بعد ذلك والذي يمكن ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل
يحكم بان كل جملة يكون علة لها ومعلولا تنتهي الموجود لا بد لهما من
علة خارجة حكما كليا من غير ان يفرق بين الجملتين المتناهية وغير
المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه يحتاج
الى خارج متقدم اذ لو لم يحتج الى خارج كانت هي بعينها
عللا ومعلولا فقات السبق الذي هو مقتضى العلية وهذا
الحكم بديهي بالنسبة الى المعقول المجردة فان العقل اذا
لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة يترادف يتوافق
علياتها ومعلولياتها وليس شئ من تلك العليات
مكافية للمعلولات التي انطبقت عليها قد يا جزم باحتياجها
الى علة مكافية والشبهة انما نشأت من طلب التفصيل
في الحكم الذي يجزم بها العقل اجمالا ونظير هذا ما يقال ان الحكم

بان الموجد مقدم على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وموجد
جزءه ثم تثبت به ان المهية لا يكون علة لوجودها وكذا ما يقولون
في ابرهان السلمي ان كل جملة من الابعاد المترادفة تجتمع في بعد
واحد فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها
في بعد فلزم ان يكون البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصورا
بين الحاصرين فان مثل ذلك جار فيما ذكرناه ونظايره التي
لا يكاد تنضبط وقول الشيخ في الشفا بهذا البرهان بهذا كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط بين طرفين ما تعرفانه لما كان معلولا كان له
علة ولما كان علة كان له معلولا فلو تسلسلت العلل الى غير
النهاية لكان سلسلة العلل الغير المتناهية معلوله وعلة
اذ لا واحد من احادها الا وهو معلوله وعلة اما انها
علة فلانه علة الممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلا
نها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلولات لا بد ان يكون
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلوله وعلة وثبت ان
كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية
وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه مح هذا كلامه ويرد عليه ان
كلا من احاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفين
هما واحدان من تلك الاحاد وكذا كل قطعة متناهية اخذت
منها وليس كل الاحاد باسرها وسطا لان حكم الكل الافرادي
قد تخالف حكم الكل المجموعي فانه وسط فله طرف اعني كل واحد
وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس وسطا اعني السلسلة
الغير المتناهية التي هي الاحاد باسرها وهذه الشبهة نظير ما يرد
على سائر البراهين ويندفع بمثل ما ذكرنا هناك وهو هنا
ان يقال العقل يحكم بان مجموع الاوسط وسط من غير تفصيل
بين القطعة المتناهية وغير المتناهية وحكم الافرادي وان جاز

ان يخالف

ان يخالف حكم الكلي لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد
وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كل
واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف والشبهة
انما نشأت من وضع وجود السلسلة المفروضة وتجويز وجودها
افح ربما لا يجزم العقل بان مجموع الاوساط بما هو اوساط وعلى ان
وجود التسلسل المفروضة بنا في تلك المقدمة واما اذا عرضت
تلك المقدمة على العقل السليم من غير التفصيل فيحكم به كما في النظاير
التي مرت والشان في بداهته الحكم الكلي وفيه بحث اذ غاية ما
لزم من توسط كل جزء من اجزاء السلسلة ان يكون السلسلة
وسطا تفصيلا اي بتوسطات كثيرة هي توسط جزء جزء منها
ولا يلزم من ذلك ان يكون وسطا بتوسط واحد هو توسط
مجموع السلسلة من حيث هي مجموع بين امرين كما انه يلزم من
تقدم كل واحد من اجزاء المجموع عليه ان يكون المجموع متقدما على نفسه
تفصيلا اي بتقدمات كثيرة هي تقدم هذا الجزء وتقدم ذاك الجزء
ولا يلزم ان يكون المجموع متقدما على نفسه بتقدم واحد ويعضد ذلك
ما ذكرنا انه اذا توسط كل واحد من اجزاء عشرة متفرقة بين امرين
يصدق ان العشرة المذكورة متوسط جزءا جزءا ولا يصدق ان
مجموعها من حيث هو مجموع متوسط بين امرين والتوسط التفصيلي
بالمعنى المذكور لا ينافي عدم التناهي كما لا يخفى اذ من اجزائها
يجوز انه ما يكون على هذا المعنى لا يذهب عليك ان التسلسل يتصور
ان يكون من جانب العلة فقط بان يكون علل كل واحد من احاد
السلسلة غير متناهية دون معلولاته ويتصور ان يكون من
جانب المعلول فقط فان يكون معلولات كل واحد من احاد
السلسلة غير متناهية دون علله او يتصور ان يكون من الجانبين
بان يكون علل كل واحد منها ومعلولات كلاهما غير متناهيين والحجر

الذي يجوز يكون علة مستقلة لجميع السلسلة كما قرره الشارح
انما يوجد على التقدير لاول دون لاخرين ثم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا مستقل بدونها قال بعض
الفضلاء غلط فاحش لان ماتحن فيه من قبيل لاحتياج الى علة
لمعلول المستقل بعاونها لان المفروض ان جزء اجزاء الجملة
علة مستقلة للجملة وعلته علة معارنة غير صادرة وليس هذا من
قبيل حركة اليد بالنسبة الى معلولها فان علتها ليست علة معاونة
بل علة لعيده فقط بخلاف علة الجزء المفروض فانها علة معاونة
قريبة بالنسبة الى الجملة وان كانت لعيده بالنسبة الى الجزء
الذي هو معلول الجزء المفروض وفيه بحث اذ ورود لاعتراض
على تلك المقدمة ان اخذت عامة ظ وان خصت بما نحن
فيه وهو ان يكون ما بعد المعلول لاخير علة مستقلة للجملة فلا ينافي
اعانة علته لنفي ايجاد الجملة استقلاله في ايجادها لان علة المعاونة
في ايجاد الجملة جزؤها واعانة الجزء لا ينافي استقلال الكلي
انها ممكن بمجرد عبارة بل هي ممكنات لا تشتمل على
ذي مسكه ان الممكن قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا وان احتياجه
الى السبب بصفة لامكان لا بصفة الوحدة والكثرة فكما ان
الممكن الواحد يحتاج الى السبب كذلك الممكن الكثير يحتاج
فظهر ان نفي كون لاحاد ممكنا واثبات انها ممكنات لا يقتضي
استغنائها عن السبب قطعا غاية لامر ان يكون سببها
جميع اسباب لاحاد وح نقال جميع تلك لاسباب التي هي
علة السلسلة اما عينها او داخل فيها او خارج عنها وبساق
الكلام قوله وما نقال من ان وجود لاحاد غير وجوده كل واحد
منها كلام خال عن التحصيل كلام خال عن التحصيل اذ مغايرة
وجود لاحاد لوجود كل واحد منها لا استحالة بها كيف لا ووجود

قوله هذه المنفصلة ممنوعة
لم لا يجوز الجملة التي بقدر عدد الالوف

لكل واحد منها جزء لوجودات لاحاد بالاسر فالاولى اعني
الجملة التي بقدر عدد لالوف منتشرة في جميع السلسلة فاذا اخذت
جزء من اجزاء السلسلة وترك تسع مائة وتسع وتسعون جزءا
ثم اخذ جزء اوترك مثله وهكذا الى غير النهاية يكون هذه الجملة منها
حاد بقدر عدد الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في
احد الطرفين فان قيل نطبق عدد الالوف على الاحاد ونظهر اشتغال
الزيادة الى الجانب اللامتناهي قلنا كان رجوعا الى برهان
التطبيق وفيه بحث اذ لاحاد المتجاوزة الكثيرة يجب اشتمالها
على لاحاد المتجاورة العلية وان اشتملت على لاحاد المتفرقة
لعلية ايضا مثلا اذا كانت المتجاورة الكثيرة مائة يجب ان
يتحقق فيها عشرة متجاورة وعشرون كذلك الى غير ذلك وان
تحقق فيها ايضا عشرة غير متجاورة بان يجز واحد ويترك تسعة ثم
يعتبر واحد ويترك تسعة وهكذا ولما كانت لاجزاء المتجاورة
من السلسلة المفروضة متناهية الى غير النهاية وزائدة على عدد
لالوف الواقعة فيها يجب ان تشتمل على لاحاد المتجاورة بعدد
لالوف وان اشتملت على لاحاد المتفرقة بعددها ايضا واذا
اشتملت السلسلة على لاحاد المتجاورة بعدد لالوف المذكورة
لزم صدق المنفصلة المذكورة على ما لا يخفى وتتكافى المتضايفان
في طرف النقيض الخ اي تتكافى العلية والمعلولية في التحقق ولا
رتفاع فان العلية كفو المعلولية فيها لا يتقدم لاحدهما على لاخر
اصلا فلا يحكم العقل بانه يتحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية
ولا بانه يرتفع العلية اولا ثم يرتفع المعلولية بخلاف العلة
والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة يتحقق اولا ثم يتحقق
ذات المعلول وبانها يرتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول
وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان

وها هنا كلام في ان نفي الوجود ينافي لارتفاع العدم كما حقق في موضعه
وحمل كلام المتن على هذا ارى مما حمل الشارح عليه اما اولا فلسلامته
عن الايراد المذكور في الشرح واما ثانيا فلبقاء العلية على عمومه كما هو
الظ واما ثالثا فلان حاصل الكلام على ما ذكره الشارح انه اذا
كان الفاعل موجودا كان المعلول موجودا واذا كان معدوما
كان معدوما وليس لذلك مع ما سيذكره المص بقوله والفاعل
في الطرفين واحد كثير فائدة اقول مردود بجواز ان يكون
الوجودي الخ قيل لا يخفى انه بعد تسليم ان عدم العلة الفاعلية
علة فاعلية لعدم المعلول لزم في هذه الصورة ان يكون عدم
الواجب تع عن ذلك علة لامر وجودي وكون عدمه محالا لا
ينافي عليته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه تع فعدمه علة
له لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير فلو
كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدمه علة لامر وجودي
والتالي بط فالمقدم مثله لا يقال عدمه يكون محالا مجازا ان
يستلزم محالا وهو عليته للامر الوجودي لانا نقول الملزوم
ههنا هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي فانه قد
ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا اللازم
مح سواء كان ذلك للعدم محالا او لا فالمفروض المذكور محال
وفيه بحث اذ قوله وكون عدمه محالا لا ينافي عليته في غير المنع
لان اتصاف عدم العلة بعليته لعدم المعلول انما يكون في
حال وقوع عدم العلة لا في حال عدم وقوعه كما ان اتصاف
وجود العلة بعليته لوجود المعلول انما يكون في حال وقوع
وجودها لا في حال عدم وقوعه فاذا كان وقوع عدم العلة
محالا لم يتصف بالعلية اصلا كما ان الوجود المح كذلك وما
ادعاه من علية عدم الواجب تع عن ذلك لعدم العقل الاول

غير تم وانما يكون علة لو كان له وقوع في الواقع وليس فليس
واذا كان كذلك فلم يلزم من كون الواجب علة لامر عدمي ان
يكون عدمه علة لامر وجودي كما حسبه مردود بانه يجوز
ان لا يكون للملكة علة قيل من البين ان الامكان علة للاحتياج
والاحتياج نسبة يقتضي محتاجا اليه فكل ممكن فله امر محتاج
اليه سواء بعد او لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم
تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا فلا بل كل ممكن له علة
بحسب نفس الامر ممتنعا كانت العلة او ممكنا موجودا او
معدوما فالملكة المذكورة يكون معلولا لامر موجود لكونها
امرا وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض
كون الامر الوجودي علة الخ لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان
فلو كان الوجودي الواجب علة لامر عدمي لزمه اجتماع العلتين
على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وهذه الملازمة
ظ مما ذكرناه ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح نعم ينبغي
الكلام ههنا في بطلان التالي بناء على ما يقال توارد العلل
المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب
علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجوز مع ذلك ان يجتمع
الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي وعلى تقدير كون علة
الملكة امرا ممكنا يجوز ان لا يمتنع مع الوجود الذي هو علة
للعدمي فلا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا
ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر الوجودي المفروض علة للامر
العدمي لا يخ اما ان يوجب الوجودي الذي هو علة الملكة اولا
وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم اجتماع
علتين مستقلتين لا يقال لا نم لزوم اجتماع النقيضين على
التقدير الاول لجواز ان يختلف احدهما لفقد شرط لانا نقول

التوارد في العلتين المجتمعتين بشرايط التأثير فانا نقول على
تقدير تحقق الوجودي المعروض علة لا امر العدمي مع جميع
شرايط التأثير لا يخلو اما ان يوجد الوجودي الذي علة الملكة
مع جميع شرايط التأثير ام لا ونسوق الكلام الخ وفيه بحث
لانه ان اراد بقوله لامكان علة لاحتياج انه علة احتياج الطرف الواقع
منها الممكن الى علة م ولا يلزم منه ان يكون للطرف الغير الواقع منه
علة مرجحة جاز ان يكون تلك العدم المذكور غير واقع فلا يكون لها
علة كما ذكره الشارح وان اراد انه احتاج علة احتياج الطرف الغير
الواقع من الممكن الى علة فذلك ح ليف ولو كان للطرف الغير
الواقع من الممكن علة في الواقع لزم تخلف المعلول عنها حيث
يكون العلة واقعة ومعلولها غير واقع ولان من الجايز ان
يجتمع عدمان يكون كل منها علة مستقلة عند الانفراد لعدم كعدم
جزئي مركب فان كل واحد منها اذا انفرد يكون علة مستقلة
لعدم المركب وقد يجتمعان معا وح يكون عدم المركب مستند
اليهما وليس ذلك مستلزما بالتوارد العلتين المستقلتين
فلم لا يجوز ان يكون الوجودي الذي فرض انه علة عدم الوجودي
الذي هو علة ملكة ذلك العدم من هذا القبيل حتى لو انفرد
كل منها كان علة مستقلة وعند اجتماعهما يكون العدم المذكور
مستند اليهما لا بد لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء
لا شك ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل يجب وجوده
عند وجوده سواء كان ذلك الفاعل موجودا بالفعل اولا
فاذا فرض استناد عدم ذلك الممكن الى علة وجودية فلا بد ان
ان لا يتحقق الفاعل الموجد لذلك الممكن عند تحقق العلة الوجودية
التي استند اليها عدم ذلك الممكن والا لزم اجتماع وجود ذلك
الممكن وعدمه لتحقق علتيهما فاذا عدم ذلك الفاعل الموجد عند تحقق

علة عدمه يلزم ان تتوارد على عدم ذلك الممكن علتان لان عدم
الفاعل علة لعدم المعلول وان فرض عدم تحقق ذلك الفاعل
راسا فان كون عدم العلة علة لا يختص بعدمها الطاري فانه
نعم ما قيل من انه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب
ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا بد خل
في الوجود اولا وابدا وما ذكره هذا الفاضل انه لو سلم ذلك
يجوز ان يكون علة الواجب ومع ذلك لا يتحقق المعلول
لاحتمال ان يكون وجود المعلول موقوفا على شرط لم يتحقق
لا يتفوه به من له ادنى مسكة لان عدم الشرط ايضا علة لعدم
المعلول فيلزم التوارد والمذكور نعم يرد ان يقال لم يلزم
التوارد المذكور من عليه الوجود لذاتها بل مع فرض كون الملكة
معللة بالموجود وكون عدم العلة علة ولا شك ان الممكن ربما يستلزم
الخ بسبب الغير كعدم العقل الاول المستلزم لعدم انبا ريا
وانا الخ استلزم الممكن لذاته الخ وما نحن فيه ليس من هذا
القبيل قيل ان اراد ان العلة التامة للوجودي يكون موجودة
فلانم ذلك وان اراد ان الفاعل المستجمع بجميع شرايط التأثير
موجود م ولا تقييد اذ يحتمل ان يكون عدم الوجودي الذي
فرض علة العدمي شرطا لتلك الملكة ويكون عدمه وجود
الوجودي لاحتمال ان يكون عدم العدم وجودا على ما سبق
فلا يلزم التوارد والجواب ان هذا مبني على تجويز كون
العدم وجودا ولا شبهة في بطلانه كما سبق ولعل المستدل
بنى كلامه على ما هو الحق وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد
بقوله كل ممكن يحتاج في وجوده الى فاعل ان له فاعلا حال
كونه موجودا م لكنه غير مفيد لجواز ان لا يكون موجودا ولا
يكون له فاعل ح وكذا ان اراد انه لو وجد لكان له فاعل

بجواز ان لايقع التقدير المذكور وح لايكون له فاعل وان
اراد ان للممكن موجودا كان معدوما فاعلا يكون وجوده عنه
اذا وجد فح لان وجوده اذا لم يكن واقعا لم يتصف بالمعلولية
ح فاذا اتصف شيء بالفاعلية ح لزم تحقق احد المتضايفين
بدون الآخر وبما حققنا فيما ان في الوجود بين كما حقق في موضعه
واما ثانيا فلما مر آنفا من جواز اجتماع امرين يكون كل منهما
عند الانفراد علة مستقلة لعدم امر وليس هذا توارد مستحيلا
اذ عند الاجتماع يكون المعلول مستندا اليهما معا لا الى كل واحد
واما ثالثا فلان التوارد المذكور وان لزم من مجموع امور
ثلثة علية الوجود للعدم وكون الملكة معللة بالوجود وكون
عدم العلة علة لعدم المعلول واجتماعها ليس محالا لا لو كان
التوارد المذكور اللازم لذلك المجموع محالا فانما نشأ ذلك
من علية الوجود للعدم فيكون علية الوجود للعدم محالا ولا يرد
عليه ما اورده بجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط
لم يتحقق بعد فقيل انت خبير بانه ح لا يكون العلة الفاعلية لتلك
الملكة موجودة بشرائط التاثير فيكون علة العدم انتفاء الفاعل
من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا اولا شك ان
مراد من يقول بهذا التوجيه الوجه ان انتفاء الفاعل بهذا الوجه
علة لانتفاء المعلول هذا ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم
قطعا ان بانتفاء علة الملكة كاف في عدمها سواء وجد لامر
الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في عدمها اولم يوجد والا لزم
وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف حال الشيء
وجودا وعدما بوجود آخر وعدمه لم يكن لآخر علة له قطعا لم يتجه هذه
الشبهات وفيه بحث اذ الاستدلال الذي اختاره جار في
كثير من الصور مع تخلف الحكم عنه مثلا يقال انتفاء هذا الجزء كاف

في عدم المركب سواء عدم الجزء الآخر اولم يعدم والا لزم تحقق المعلول
مع انتفاء علته واذا لم يختلف حال الشيء وجودا وعدما بوجود آخر
وعدمه لم يكن لآخر علة له قطعا فيلزم ان لا يكون عدم الجزء الآخر علة
لعدم المركب هف او يقال انتفاء شرط لا بحاله كاف في عدم
المعلول سواء وجد ذات الفاعل اولم يوجد والا لزم ثبوت
المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف حال الشيء وجودا
وعدما بوجود آخر وعدمه لم يكن لآخر علة له قطعا فيلزم ان لا يكون
عدم ذات الفاعل علة لعدم المعلول ونظائر ذلك اكثر من ان
يحصى وفساد الاستدلال المذكور بها لا يخفى فان كون وقوع
امر كافيا في وقوع آخر لا يقتضي وقوع لآخر بوقوعه فضلا
ان يقتضي انحصار وقوعه بوقوعه اعني الوجوب اللازم
للفعل لا شك ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد
من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول
والوجود دون غيره ولذلك يقال له المقتضي والموجد وما
فيه منه الوجود والقابل لا يقتضي المقبول ولا يجعله واجب
الحصول بل ليس له الا استحقاق وجود المقبول فيه وهو
ضرب من الامكان ومن ثمه قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان
فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه
فلا يكون القابل فاعلا وعلى هذا التقرير لا يرد النقض
بالقابل المستجمع لجميع شرائط المقبول لانه وان كان حصول
المقبول فيه واجبا لكن القابل لا يكون مقتضيا لا يكون مقتضيا
لحصوله موجبا له بل لا اقتضاء ولا ايجاب من قبل الفاعل ليس
الا ولا يرد النقض ايضا بان لا ايجاب من جهة الفاعلية ولا امكان
من جهة القابلية فيكونان من جهتين ولا محذور فيه لان ايجاب الفاعل
للمفعول متقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في

القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة اخرى بها يستعد ويمكن حصوله فيه هف ويرد عليه ان القابل اذا اجتمع شرائط التاثير اي قبل القابلية اما عبارة عن كون الشيء متهيئا لقبول ذلك الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد به الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع المانع عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه لو تخلفه وكذا اذا اعتبر شرائط التاثير وارتفاع الموانع عنه لم ينضم اليه التاثير بالفعل نعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية الى يجب به وجود المقبول بل يصير متهيئا له او ان يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل فانحلت الشبهة وكان اذا كان منشا ما عدم الفرق بين القابلية وبين المقبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة هو المعلول المقبول لا القابلية ثم قوله فانه بالحقيقة هو المقبول بحث فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة اي قال بعض الفضلاء لا شك ان الجهة التي اجتمع الفعل والقبول في شيء واحد من تلك الجهة هي الجهة التي يكون الفاعل فاعلا والقابل قابلا من تلك الجهة انتهى فيرجع وجوب الفعل من حيث كون الفاعل فاعلا وامكانه من حيث كون القابل قابلا الى وجوب الفعل وامكانه من تلك الجهة الواحدة اعني الجهة التي بها وجوب الفعل وامكانه وذلك لا يدفع اجتماع المتنافيين في شيء واحد من جهة واحدة ما اندفع ما قيل من ان امكان الوجوب من جهة الفاعلية وامتناعه من

جهة القابلية فامكان الوجوب وامتناعه من جهتين مختلفين هما الفاعلية والقابلية من جهة واحدة ولا محذور في ذلك هذا كلامه وفيه بحث لانه وان اندفع بما ذكره هذا الفاضل ايراد الشارح على المجيب حيث اعتبر المجيب اجتماعهما من جهة واحدة لكن لا ثبت بمقتضى هذا الجواب ما ادعاه المص من ان الفعل والقبول متنافيان اذ لا يلزم من عدم اجتماعهما من جهة واحدة تنافيهما فان السواد والحركة مثلا لا يجتمعان من جهة واحدة مع انهما ليسا متنافيين وفيه نظ لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل شخص اي قيل الظ ان مراد المص انه ليس مهية مقتضية لعلية شخص آخر وح يكون كل فرد منها علة لشخص آخر مناسب خصوصيته فيلزم لا تناهي اشخاصه كما ذكره بلا ريبة وليس مراده كون مهية مقتضية لعلية شخص معين حتى يرد ما ذكره الشم من ان اللازم ح كون كل فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذلك مما لا يذهب اليه الوهم كيف وح يلزم ان يكون ذلك الشخص المعلول علة لنفسه وفيه بحث اذ المعنى الذي حسب انه مراد المص مع فلة جدواه وعدم ذهاب الوهم اليه لا دلالة لعبارة المتن عليه واقول كلام المص هنا مبني على ما حققناه في مباحث المهية من ان تشخص النوع المتكثر الافراد عبارة عن ذلك النوع مقترنا بالعوارض المعينة المميزة الخارجة عنه وخصص الكلام بالعنصريات لكون انواعها كثيرة الافراد وعلى هذا لا يرد النظر المذكور لان حاصل الاستدلال ان التشخص العنصري كتشخص من النار لو كان علة ذاتية لتشخص آخر منها ركان تشخص النار هو المهية النوعية النارية مقرونة بالعوارض المميزة الخارجة عنها كان المقتضي والمقتضى

كلاهما هو المهية مقرونة بالعوارض المميزة الخارجة عنها وح
يكون حصول شخص من النار مقتضيا لحصول المهية النارية
وهي لا محالة في يكون ضمن شخص آخر منها وحصول ذلك الشخص
الآخر لكونه ايضا نفس المهية النارية مقرونة بالعوارض المذكورة
مقتضي لحصول المهية النارية مرة ثالثة فتحصل لا محالة في
ضمن شخص ثالث وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم من هذا
ان يكون كل شخص منها علة لذلك الشخص الآخر المعلول كما
نبه فرضنا كما حسبه الشارح لان تميز هذا الشخص عن الاشخاص الآخر
المذكورة انما هو بالعوارض الخارجة عنه وهي غير مستندة
الى المهية النارية ليلزم تحققها في كل معلول من تلك المعلولات
بل هي مستندة الى امور اخر يتفق حصولها هناك ولما كان المهية
في كل نشأة من نشآت وجوده عوارض اخرى كما حقق في
موضعه كان لكل معلول من تلك المعلولات ايضا عوارض
اخرى فيلزم في الصورة المفروضة وجود اشخاص غير متناهية
وهو المحال   يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب
ذاته ومهيته علة قال بعض الفضلاء لا يتم ثبوت الحكم على تقدير
العلية بحسب المهية ايضا اذ المفهوم من الكلام ههنا ان لا يكون
شخص من العنصريات علة لشخص آخر منها سواء كان العلة
والمعلول متحدين في المهية او لا وفي صورة اختلاف مهيتي
الشخصين من العنصريات يجوز ان يكون احدهما اولى
بالعلية من الآخر مع كون العلية بحسب الطبيعة والمهية ولو
خص الكلام وقيل المراد ان شخصا من العنصريات لا يكون
علة لشخص آخر منها الذي يكون معه متحدا في المهية يكون التقييد
تكلفا على انا نقول ليس المراد بالعلية المنفية ههنا العلية
التامة لظهور ان شخصا من العنصريات لا يكون علة لشخص

آخر عنده مطلقا عندهم وتخصيص المنفي بالتامة لغو فعلى هذا يجوز
ان يكون فاعله شخص من العنصريات بحسب مهيته مشروطا بشرط
لا يقارن تلك المهية ذلك الشرط الا في ضمن ذلك الشخص الذي
فرض علة فيكون علية هذا الشخص اولى من غيره وفيه بحث اذ
جميع العنصر مشعر بان هذا الحكم لاقسام العنصر وانواعه لا له في
نفسه ولو اريد ان هذا الحكم للعنصر نفسه لقيل ليس شخص العنصر
علة لشخص آخر منه دون ان يقال من العنصريات اذ لا يصح
فائدة الجمع على هذا التقدير فيلغي الكلام ان ليس شخص من
نوع من انواع العناصر علة لشخص آخر من ذلك النوع ولا
تكلف في حمل هذه العبارة على هذا المعنى كما لا يخفى ومع لا يدخل
فيها الاشخاص المختلفة المهية ثم المراد بالعلة المنفية هو المتصف
بصفة العلية في نفس الامر كما هو المتبادر وهو مستلزم لان
يتصف المعلول بصفة المعلولية فيها فيتكافأ في العلية والمعلولية
وذلك يستلزم لوجود المعلول ولا يدخل في ذلك ما يكون
بان يكون فاعلا بشرط عند فقدان ذلك الشرط لانه ح
لا يكون متصفا بصفة العلية في نفس الامر لفقدان شرطها
فلا يتوجه ما ذكره في العلاوة قوله لمهيته حقيقة اي يكون العلة
هي المهية وبالحقيقة ان العلة هي المهية حيث ان العلة هي
المهية لكن لما كانت المهية متحققة تارة في ضمن شخص وتارة
في ضمن شخص آخر لم يكن محتاجا اليها في ضمن الشخص الاول لامكان
وقوع المعلول بها حال كونها في ضمن الشخص الثاني ولا في
ضمن الشخص الثاني لامكان وقوع المعلول بها حال كونها
في ضمن الشخص الاول فلو كانت علة في ضمن احدهما دون
الآخر لزم ان لا يكون العلة اعني المهية في ضمن الشخص المذكور
محتاجا اليها بل يكون مستغنى عنها وهذا هو المراد من استغناء

المعلول عن الشخص ويرد عليه الدليلين قيل يمكن ان
يقال مراد المص انه ليس الشخص من العناصر بمهيتها المشترك
بينه وبين ساير الافراد علة ذاته لشخص آخر وهذا الحكم نعم
المشاركات الجنسيه والنوعيه ولا يتوقف على تساوي
اشخاص العناصر في المهية النوعية وفيه بحث اما اولا فلعدم
دلالة عبارة الكتاب على هذا المراد واما ثانيا فلانه ان اراد
بساير الافراد ساير افراد العناصر كما هو الظ فلم يتناول المشار
كات النوعيه اذ ليس شخص من العناصر مشاركا لساير
لاشخاص العناصر لاشخاص في مهية نوعيه لان العناصر انواع
مختلفة وقد صرح بانه يعم المشاركات النوعيه هف وان
اراد ساير افراد مهية ذلك الشخص لم يصح قوله ليس
شخص من العنصريات علة لشخص آخر لجواز ان يكون الشخص
بمهيتها المشترك بينه وبين ساير افراد تلك المهية علة له
ويوع قد مران كل شخص من اشخاص النوع المتكثر الافراد
هو نفس ذلك النوع حال كونه مقرونا بالعوارض المميزة الخارجة
عنه فلا محالة يكون اشخاص كل نوع من تلك الانواع متساوية
بحسب المهية ولذلك تحد الجواب اذا استدل بما هو عن كلاوجه
مما التصور الجزئي قال بعض الفضلاء ان كان ما ذكر من
التصور الجزئي والارادة اختياريا يحتاج الى تصور وارادة
اخرى كذلك فيتسلسل وان كان اضطراريا يكون الفعل اضطراريا
ايضا لان الشوق المنبعث عن التصور وتحريك العضل
الحادث من الارادة يكونان اضطراريين فلا يكون الاسباب
للفعل الاختياري اختيارية اصلا فلا يتصور كونه اختياريا
وما يقال من ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار ليس مما
نفيد لان اضطرارية الاسباب ينافي القدرة بمعنى جواز

الفعل والترك سواء سمي بعضها ارادة اولا وفيه بحث اذ لانم
ان الشوق عقيب التصور اضطراري فان الانسان اذا تصور
شيئا يقدر على ان يلاحظ محاسنه فيشتاق اليه وعلى ان يلاحظ
شناعته فلا يشتاق اليه بل قد يقدر بعد الشوق اليه على ازالة
هذا الشوق بالتامل في معايبه نعم لا يقدر على ازالة الاجتماع
لانه الشوق الكامل المستلزم الفعل فللشوق مرتبتان او
لهما الشوق الناقص الغير المستلزم للفعل الغير المنافي لان
يزول قبل صدور الفعل والثانية الشوق الكامل المستلزم
للفعل المنافي لزواله قبل صدور الفعل وهو المسمى بالاجماع
ولذلك لم تعد الشوق مطلقا مبدا واحدا من مبادي
الافعال الاختيارية بل قسم الى قسمين وعد كل منهما مبدا على
حدة لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات الخ
قيل فيه نظ لانه صرح بهمينار في التحصيل بان المعلول الذي
لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره
عن راي كلي وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على تصور
الجزئي مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالصادر منا
وليس في افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا
على تقدير التسليم اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور نوعه
المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن راي كلي منحصر فيه وان لم
يكن نوعه منحصرا فيه كما قيل في علم الواجب بالجزئيات لان
كل ما هو معلوم له تع بوجه كلي منحصر في ذلك الفرد وما الفرق
بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور
المعلول عن تصور الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان
واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوة شاعرة جسمانية ليحصل
لها الادراك الجزئي الذي هو مبدا الحركة الشخصية حيث لكن

بان الداعي الكلي فتبعث عن شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور
وما قيل في الجواب من النفس مع ان الارادة الكلية امرها والعلة
التامة ما لم يتم اليها امر غير قار يستحيلا امرا غير قار والالزم تخلف المعلول
عن العلة لا يدفع ذلك بل هو ويقبل آخر هذا الكلام وقال بعض الفضلاء
لم لا يجوز ان يصير الكلي الذي يمكن ان لا يلاحظ الفعل الاختياري منحصرا
اي مشخصا لا يمكن فرد آخر غير ذلك الفعل الجزئي وتساوي نسبة
الى الجزئيات الفرضية ما يصدق ويحمل عليها لا يفيد كما لو قالوا
بمثله في علم الله تعالى بالنظام الاحسن فزعموا ان علمه بهذا العالم الاحسن
وان كان علما بوجه كلي كما دل عليه كلام المحقق في شرح الاشارات
الا ان هذا الكلي لما كان منحصرا في هذا النظام المشاهد ولم يمكن
له فرد غيره يكفي ذلك في مقتضاه ومنها بحث اذ لفظ الكلي يطلق
على معنيين على ما نص عليه في الشفا احدهما ما لا يمنع نفس تصوره
من فرض الاشتراك فيه والثاني المشترك واريد به ههنا المعنى الثاني
لانه الذي يساوي نسبته الى الامور المعتبرة اشتراكه بينها
دون المعنى الاول لظهور عدم تساوي نسبة الكلي الى الامور
التي لا يمنع نفس تصوره عن فرض اشتراكه فيها لجواز ان يكون
بعض منها يصح ان يكون فردا له في نفس الامر دون بعض آخر
والجزئي المقابل للمعنى الثاني ما لا يكون مشتركا سواء صح
فرض اشتراكه او لا والدعوى ههنا ان التصور الذي يساق
الفاعل اليه ويفعل باعتباره لا يجوز ان يكون مشتركا لا يكون
جزئيا بهذا المعنى ولا شك ان الداعي الكلي المنحصر في فرد
ليس مشتركا فيكون جزئيا بالمعنى المراد من الجزئي ههنا
وهم تحقق في الصدور عنه بالاختيار ولعل الناظر حمل الكلي
المذكور هناك على المعنى الاول وحسب ان الدعوى بان
المتصور الصادر بالاختيار لابد ان يكون جزئيا بالمعنى المقابل

ان القضي

دلبد

ويحسب انه لا يجوز صدوره عنه اي كلي منحصر في فرد ليس
كذلك لان تساوي النسبة الذي استند اليه انما يكون
في المعنى الثاني دون الاول كما بيناه واما ان علم الواجب تعالى
بالجزئيات على الوجه فليس معناه ما حسبه من انه تعالى يعلم
الجزئيات بوجه كلي منحصر فيه بل معناه انه تعالى يعلم الجزئي بخصوصه لكن
علمه تعالى به ليس بما هو من فرض الاشتراك لان ذلك من خواص الادراك
الحسي كما فصلناه في مباحث الوجه قوله ويدل على مغايرته
للشوق كون الانسان الخ قيل لم يفرق الشوق الذي هو منقسم
الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة بالدوار البحر
وقال الاستاذ المحقق قدس سره في اوايل حاشية شرح التجريد
ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة
حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة اذ قد يشتهي الانسان حلالا
يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه
يتنفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا الارادة
العاص مما يواخذ عليها دون شهوتها وكذا ايضا الطاعات
الشاقة مما يواخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح
مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن
ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير
اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفيه بحث اما اولا فلان الا
رادة لو كانت مقدورة وعرفوا القدرة بانها صفة تؤثر
على وفق الارادة للزم ان يتعلق بالارادة ارادة اخرى
وهي ايضا مقدورة فيستلزم ارادة ثالثة وهكذا فتأمل واما
ثانيا فلانه اذا كان الميل الجبلي الذي جعله مقابلا للارادة
شديدا بحيث يكون اجماعا صدور الفعل الاختياري
بدون الارادة فتأمل ومن هذا يعلم ان كلام الشيخ ليس مبنيا

على هذا التفسير فانه حكم بان لاجماع ارادة وهو اعم من ان يكون
جبليا او غير جبلي ثم النظر ان الشوق الذي ما من مبادي الفعل
الاختياري اعم من ان يكون منبعثا عن ادراك الملائمة في الشيء
اللذيذ او في الشيء النافع او يكون منبعثا عن ادراك المنافات
من الشيء المكروه والشوق المنبعث عن ادراك الملائمة في
الشيء اللذيذ لا غير خص باسم الشهوة فجاز وجود لارادة
بدون الشهوة ولايجوز وجودها بدون الشوق كما في
الدواء البشع اي قد فسر الشهوة بالشوق نحو طلب
منبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ ولذا فرع حيث قال
ويسمي شهوة ولا شك ان الدواء البشع نا فع نحو طلبه منبعث
عن ادراك الملائمة في الشيء النافع فلا يكون مما لا شهوة
لا نسلم التلازم الا ان نفس الشهوة بمعنى آخر فلم يلزم وجود
لاجماع بدون الشهوة فضلا عن ان يلزم وجوده بدون
الشوق قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الحيوان
ما لم يشتق الى شيء يشعر باشتياقه او تخيله او لم يشعر بلم
ينبعث الى طلبه بالتحرك. فالقول بان مبادي الافعال الا
ختيارية اه قيل لا يخفى عليك ان مثل ذلك انما يلائم
المقدمات الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى
لا علية في غير المنع فانه ان اريد بالارادة الميل الاختياري
كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي الغير المقدور
فيرد ان شيئا من الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل
للقادر التصديق بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا
او متاخرا ولم يكن ما نعا عنه يترتب عليه الميل التام او دي الى
الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمي بالارادة اختيار
بالاحتياج الى ارادة لاخرى وعسم لا يقال الفعل الاختياري قد يترتب

على الشوق دون لارادة على ما ذكره الشارح من ان القول
بان مبادي الافعال اربعة بناء على الغالب لانا نقول على فرض
التسليم يحتاج لارادة الى شوق آخر ونحن نعلم بالوجدان استقاده
اولا فيننا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة بل لا يتصور لارادة
حال الفعل اصلا بل انما تساق الى الفعل المتصور المصدق بغايته
كما يشهد به الوجدان اريد بها الميل التابع الروية فيكون
وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه وهو الروية اختياريا
يتوجه عليه ان الافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوانات العجم
بأسرها خالية عن هذا الميل لعدم الروية فيها والافعال الاختيارية
الانسانية قد تخلو عنه كما اعترف به بل اكثرها انتم خالية عن الروية فان
المنهمكين في الشهوات اكثر من التابعين للعقل ثم العقل التابعة
للعقل اكثرها تخالف لمقتضى الشوق الغريزي فهي تابعة للارادة
بدونه فاكثر الافعال الارادية ترتب اما على الشوق بدون الارادة
بهذا التفسير او بالعكس فمبادئها في الاغلب ثلثة لا اربعة
كما ذكره وفيه بحث اذ الشارح اراد بالارادة حالة مخصوصة
بل الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او
النافع او عن ادراك المنافاة في الشيء المكروه على ما صرح
به بقوله وبلية لاجماع المسمي بالارادة ولا يرد عليه ما اورده
الشوق من وجود لارادة بدون الشوق كما فصلناه انما من ان
غاية ما لزم مما ذكره وجود لارادة بدون الشهوة لو لم يفسر
الشهوة بما فسره لا وجودها بدون الشوق ولما كانت
لارادة عبارة عما يلي الشوق فلا يوجد بدون الشوق فيمنع
اغلبية وجودها معه كما فعله هذا القائل غير معه وليس المراد
بالشوق ههنا الميل الجبلي ولا بالارادة الميل الاختياري
ولا الميل التابع للروية بل اريد بالشوق مطلق الميل وبا

لارادة لاجاع المذكور فلا يتوجه ما بنى ايراده على ذلک
ادراک الجزئي قبل وجوده يتوقف على وجوده في الخارج فيه بحث اذ
لو كان كذلک لتوقف صدور كل ما يصدر عنا بالاختيار على ان
نحصله بوجه جزئي مانع عن فرض اشتراک وليس كذلک اذ كثيرا
ما يصدر عنا بالاختيار لم يكن معلوما لنا بالوجه المانع عن فرض اشتراک
لا اظنک في مرية من هذا اذا تاملت في الامور الصادرة عنک بالاختيار
فالاولى في الجواب ان يقال المراد بالجزئي ههنا ما يقابل الكلي بالمعنى
المشترک لا ما يقابل الكلي بمعنى ما يصح فرض اشتراک كما حققنا انفا
وح يلزم ان يكون ما يصدر عنا بالاختيار معلوما بالوجه غير
مشترک ولا يلزم ان يكون معلوما لنا بوجه مانع عن فرض شركته
وذلک غير بعيد   بيان ذلک ان المتحرک على مسافة مثلا قيل فيه
بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تحصل المسافة بل يكفي فيها
التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراک كل المسافة بالمعنى
المشترک لا ما يقال الكلي لا على سبيل التعقل ولا على سبيل
التخييل لجواز ان يدرک اولا جزءا منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا
ولهذا لا يخرج وجه دفعه اذ ح يكون في كل قصد ذلک الجزء المتصور
تمام المسافة المتصورة وبذلک يحصل الغرض من هذا الكلام
وهو ان السابق تصور المسافة والارادة المتعلقة بها ثم
ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادات
الجزئية التابعة لها وفي بحث اذ لم يدع السائل توقف الارادة
الكلية على تخييل المسافة ولا توقف الحركة على مسافة على ادراک
كل المسافة اولا حتى يتوجه عليه منع المتوقفين المذكورين
بل صور صورة مخصوصة وهي ان يحصل اولا كل المسافة ثم يقطع
بالحركة ولا شک في جواز ذلک وتقض بها الكلية القائلة بان
الافعال الجزئية الصادرة عنا تحتاج الى تصورات وارادات

جزئية فان حدود تلک المسافة تقطع في الصورة المفروضة
مع انها غير متصورة ولا متعلقة للارادة على وجه جزئي وحاصل
الجواب منع جواز قطع المسافة المذكورة بدون تصورات
وارادة جزئية متعلقة باجزاء المسافة المذكورة   مع وهو
لا يعني الحدود الواقعة في اثنائها اذا اراد بالحدود الواقعة
في اختيار المسافة نهايات مفروضة فيها فقط لا اجزاء فلم يلزم
من عدم تخييل الحدود عدم تخييل اجزائها ولا يتمشى قوله والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء
من اجزائها وان اراد بها ما يعم اجزاء المسافة فذهول المتحرک
بالاختيار عن اجزاء مسافته غير مسلم الا يرى ان البصير يبصر اجزاء
المسافة حال الحركة فلا محالة يدركها لكن لما صار ادراک اجزاء
المسافة حال الحركة ملكة للنفس لم يتوجه اليه توجها تاما ينافي تلک
الحال فيعرض له الاشتباه في انها ادركها ام لا واذا اشتغل
ولم يبصر اجزاء المسافة تبلغني المشي المتوقفة على ادراک اجزاء
المسافة ولم يصدر على ادراکها بالطريق الذي اعتاد ادراكها
حال الحركة بذلک الطريق والاعمى تحصل اجزاء المسافة عند ضرب
العصا لها اذا اعتاد المشي بالعصا وح اذا تمشى بلا عصا تبلد
في المشي مثلا ما ذكرنا في البصير واذا ادرک المتحرک بالاختيار
اجزاء المسافة عند ضرب العصا بالطريق الغير المعتاد وكان
توجه النفس اليه اكثر وح فلما اشتبه عليه انه ادركه او لم يدركه
ثم للتسور ان كان دفعه الخ قيل في هذا الترديد خلل لان المراد
بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالبحث لا يحتمل لان الكلام
في العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا يقابل بينه وبين
الشق الثاني السبق الذاتي اذ تلک المعية لازم على التقدير
الثاني انتهى وفيه بحث لظهور ان المراد بالسبق في القسم الثاني

هو السبق الزماني ولذلك حكم بان السابق ينعدم حال حصول
اللاحق لا السبق الذاتي ولا يجتمع المتقابل معها فيلحق
فهما تخيل المسافة باسرها اجمالا فيه نحيث انه الحركة التوسطية
وان كانت امرا واحدا شخصيا باقيا من مبدا المسافة الى
منتهاها لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة توهما وان حاصلا
ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة
وقد صرح الشيخ بهذا في الهيات الشفا حيث قال ويقول انه
لا يجوز ان يكون مبدا حركة القريب قوة عقلية صرف لا تتغير
ولا تتخيل الجزئيات النسبة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعني
في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة
معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب فانه لا ثبات له
ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى
ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى كلامه ولا شك
ان تخيل المسافة اجمالا معنى ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة ولابد
في وقوعها من امر غير ثابت اقول هذا الامر في الحركة الارادية
تخيل المسافة اجزاء او تصور ما شيئا في زمان الحركة مع الشوق
والاجماع اليها بمعنى انه وكما ان لكل جزء من اجزاء المسافة ليس
امرا على حدة بل المجموع تلك الاجزاء مسافة واحدة كذلك
ليس تخيل كل جزء من اجزاء المسافة امرا آخر على حدة حتى
يلزم ان يكون هناك تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها امر
واحد منطبق على زمان الحركة بحيث يقع في كل جزء من اجزاء
الزمان المذكور شطر من هذا التخيل وكذا الشوق الى قطع كل
جزء ليس امرا آخر على حدة حتى يلزم ان يكون هناك اشواق
غير متناهية بل هناك شوق واحد منطبق على زمان الحركة على قياس
ما عرفت في التخيل وهكذا الحكم في الاجماع ثم ينبغي ان يحمل الحركات

والتخيلات

والتخيلات والارادات الجزئية الواقعة في متن الكتاب
على ابعاضها المفروضة فان كل جزء يفرض من الحركة تابع لجزء يفرض
من الارادة الواقعة في زمانه المتعلقة به وهذا الجزء من الارادة
تابع لجزء يفرض من التخيل او التصور الواقع في ذلك الزمان
المتعلق بذلك الجزء من الحركة اذ العقل يحكم باستناد اجزاء
الحركة الى اجزاء الارادة وباستناد اجزاء الارادة الى اجزاء
التخيل لا على ان هناك حركات وارادات وتخيلات حاصلة
بالفعل كما هو المتبادر من العبارات بل على ان هناك حركة
واحدة متعلقة بمسافة واحدة وارادة واحدة متعلقة بهذه
الحركة وتخيل او تصور واحد يتعلق بها ايضا وكما تنقسم الحركة
حسب انقسام المسافة او الزمان تنقسم الارادة او التصور حسب
انقسامها الى ابعاض ويحصل حركات وارادات وتخيلات
والعقل يستند بعضها الى بعض فان قلت على ما ذكرت
لابد في وقوع الحركة من امر غير ثابت فذلك الامر في الحركة الطبيعية
والقسرية ماذا قلت اما في الحركة القسرية فذلك الامر هو الميل
الغريب المنطبق على زمان الحركة المائل الى الضعف بحيث
يكون ما وقع من اجزائه المفروضة في الجزء الاول من ذلك الزمان
اشد مما وقع في الجزء الثاني وما وقع في الجزء الثاني اشد
مما وقع في الجزء الثالث وهكذا وسبب ذلك ان الطبيعة
لا يقدر على دفع الميل الغريب دفعة بل يدفعه شيئا فشيئا
دفعا زمانيا كما ان طبيعة الماء لا يقدر على دفع الحرارة الغريبة
دفعة ويدفعه كذلك واما في الحركة الطبيعية فذلك الامر
هو الميل الحاصل في الجسم الخارج عن الحيز الطبيعي المنطبق على
زمان الحركة المائل الى الشدة بحيث يكون ما وقع من اجزائه
المفروضة في الجزء الاول من هذا الزمان اضعف مما وقع في الجزء

الثاني وما وقع في الجزء الثاني اضعف مما وقع في الثالث
وهكذا وسبب ذلك ان الطبيعة اذا اعتادت ان تفعل نحوا من الفعل
يصير اقدر عليه واصدر عنه فيكون اقوى واتم اذا لم يكن هناك
مانع فان قلت نحن ننقل الكلام الى الميل في الصورتين ونقول
انه ان كان وقوعه بامر ثابت يلزم وقوع غير الثابت بالثابت
ولو جاز ذلك لجاز وقوع الحركة ايضا بامر ثابت وان كان بامر غير
ثابت ننقل الكلام اليه وهكذا قلت نختار ان وقوعه بامر غير ثابت
هو الطبيعة من حيث انها واقعة في الزمان ولا محذور وتحقيق ذلك
ان اثر الطبيعة قسمان احدهما ما يصدر عنه صرفه اما ان يبقى زمانا
كالبرودة الذاتية الصادرة عن صورة الماء ولا يبقى زمانا كالا
مور الآنية الصادرة عنها الثاني ما يصدر عنها في زمان بحيث يكون
في كل جزء من ذلك الزمان شطر منه كالحرارة الغريبة الحاصلة
في الماء المجاور للنار ولذلك يزداد اشتداده بحسب امتداد
الزمان والميل في الصورتين من القسم الثاني ولذلك يزداد
ضعف الاول وشدة الثاني بحسب امتداد الزمان وهذا القسم
من امر غير ثابت وعلة الطبيعة لا من حيث هي طبيعة لانها
ثابتة ولا يجوز ان يكون موجبا لغير ثابت بل هي من حيث هي
واقعة في امر غير ثابت هو الزمان والثابت الواقع في غير الثابت
من حيث انه واقع فيه يجوز ان يكون موجبا لغير ثابت بان يقع
كل شطر من ذلك الامر الغير الثابت في شطر من غير الثابت
الذي هو ظرف لموجبه لو نقل الكلام الى الزمان نختار ان موجبه
حركة ارادية بان يكون هناك من يتصور في زمان مخصوص مسافة
معينة تصورا منطبقا عليها ويريد ان يقطع تلك المسافة
في هذا الزمان ارادة منطبقة عليها ايضا يقتضي الحركة المذكورة
للارادة والتصور المنطبقان على الزمان الذي هو معلول الحركة المذكورة

ولايلزم

ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بظرفيه
لا بالعلية الا يرى ان الحركة الحافظة للزمان واقعة في الزمان الملحوظ
بها مع انه معلول لها وكما انها واقعة فيه ومنطبقة عليه عليها كذلك
ما يوجبها وهو الارادة والتصور واقع فيه ومنطبق عليه انطباقا
مثل انطباق الحركة عليه وتقتضي للارادة هو الشوق المنبعث
عن التصور كما في سائر الحركات الارادية وقد اشار المص
الى انطباق الارادة على الحركة بقوله والحركات الى مكان تتبع
ارادة بحسبها اي ارادة متعلقة بها منقسمة بانقسامها بحيث
ينطبق كل جزء منها منه على جزء منها وكما ان الحركة امر واحد باق
من ابتداء المسافة الى انتهائها وتختلف نسبتها الى اجزاء المسافة
كذلك الارادة والتخيل او التصور كل واحد منها امر واحد امر
واحد باق حسب بقاء الحركة مختلف النسبة حسب اختلاف
نسبتها قيل لحصول المسافة اجمالا غير متجدد فلا يكفي في صدور الحركة
المستلزمة للتجدد والنسب كما بين اللهم الا ان يقال مراده بحصول
المسافة اجمالا على وجه التجدد كما في تخيل الخط المتمثل من القطرة
النازلة كذلك ويكون المراد بالاجمال عدم تخيل قطعة قطعة بصورة
متعددة بل ان يكون هناك حركة نفسانية في تخيل المسافة
بالاسر فيتخيل تلك المسافة على سبيل التدريج وح يكون
كلاما محققا راجعا الى ما سلمناه لكن يبقى الكلام في استناد
تلك الحركة التخيلية اذ لا يمكن ان تستند الى امر ثابت جامد
فيلزم استنادها الى متجدد آخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك
سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلية اذ لا يمكن
استناد شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية
وما يتبعها كالزمان لاستلزام الدور واجاب عنه في شرح
الاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث

وكل جزئية فتلك الحركة الحو سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا معًا دفعة لان الارادة ليكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يجب بوجد تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان الارادة لا يجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله فاذن باخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل ومع وصوله الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتحدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجدد ومع ذلك الوصول بوجود وجود كل ارادة سببا متأخر لوصول عنها فيستمر الارادات و الحركات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تجدد وتصرم والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها انتهى ثم قيل اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة لا يجاد لا يتعلق بالموجود ممنوع لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجوده تقدما ذاتيا كما ان ارادة الموجب للقديم على مذهبهم وليس قف قوله فاذن تأخر كونه في حدها يدفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكونا في زمان واحد في مكانين لا يستلزم عدم اجتماع ارادة الحصول في مكان مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل مكان مقارنة له بالزمان متقدما عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج في الجواب الى دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز العدم والتحقيق لا يحتاج في تقدم الارادة على ان يكون في المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون حال الارادة فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم تقارن الارادة حال الوصول ولا

يتوقف

يتوقف المعلّ عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة علة القطعة اللاحق من الارادة وكذا كل قطعة سابقة من الارادة علة معدة القطعة اللاحق من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين فح يكون السلسلتان معا كسلسلة في العلية والمعلولية فلا يتحقق الاحتياج الى امر متجدد خارج عنهما ولا يكون احدهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل علتها ومعلولتها بحسب اجزائها الفرضية واذا جاز ذلك امكن ان يقال كل سابق من الحركة علة معدة للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متجدد خارج وهو مندفع بان الحركة الارادية لا يمكن استنادها الى ارادة ثم الارادة الكلية لا تكفي كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب ثم يحصل لاجزائه الفرضية في الارادات لا يمكن استنادها الى انفسها فتعين ما ذكره فان قلت يشكل امر الحركات التي لها بداية كالحركات الارادية والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها لا يكون مسبوقا بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين في الارادات والحركات قلت الحركة وان كانت متناهية من المبدأ لكن ليس لها جزء اول لانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادات يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه فان السابق في مكان مثلا يتصور ولا مكانا آخر ويعتقد في الكون فيه فائدة كدونه صديق مثلا فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة التي بينهما تخيلا يصحبه ارادة متجددة تدريجية فيستمر الارادات والحركات فكل جزء من الحركة موجودا او مفروضا مستند الى جزء موجودا او مفروض من الارادة سابق عليه وكذا كل جزء من الارادات

مستنده الى جزء من الحركة سابق عليه واما الحركات
الطبيعيه والقسرية متجددها بسبب تجدد مراتب الميل
كما سبق عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزء من المسافة تجدد
له مرتبه من الميل اما اقوى من هذه المرتبة السابقة او اضعف
منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي
والميل القسري يشتد شيئا فشيئا الى ان يبلغ غاية ما ثم يأخذ
في التنقص الى ان ينعدم فكل جزء من الحركة مستنده الى جزء
من الحركة الميل فاذا وصل الجسم الى الحد الذي هو نهاية ذلك
الجزء من الحركة انعدم ذلك الجزء من الميل وتجدد ميل آخر اشد
من الاول او اضعف الى ان ينقطع تجدد الميل فينقطع الحركة
ويمكن ان يقال ان الحركات المبتداة مرتبطة بالحركات الفلكية
التي لا بداية لها فكفى على بصيرة في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
وفيه بحث اما في السوال فلانا نختار ان استناد الحركة المتصلة
المذكورة الى المتحيل من حيث انه واقع في الزمان وقد عرفت
ان الواقع فيه من حيث انه واقع فيه غير ثابت ويجوز ان يستند
اليه امر متجدد كما حققنا انفا واما في بحث الاول على الجواب
فمن وجوه احدها ان السائل قد استدل على انه لا يجوز استناد
الحركة المتصلة المذكورة الى امر ثابت تام فيلزم استنادها
الى امر متجدد ويلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية وحاصل
ما نقله عن المجيب انه يجوز ان يكون بعض اجزاء احدى السلسلتين
المرتبتين مستندا الى بعض اجزاء الاخرى وبعض اجزاء الاخرى
مستندا الى بعض اجزاء الاولى فلم يلزم من استناد الحركة
المتصلة الى امر متجدد ان يكون هناك سلاسل غير متناهية
وح وظيفة السائل اثبات المقدمة الممنوعة حتى يتم استدلاله
لا المقابلة منع المجيب بالمنع كما فعله هذا القائل والثاني ان المجيب

ارادة بارادة المسافة اي ارادة حد يوجب تحريكه كما صرح اليه بقوله
لان الارادة بكون الجسم في حد تمام المسافة تعالم بوجب الحب
تحريك الجسم وارادة يوجب تحريك الجسم اليه حد يجب ان
يكون متقدما على حصول الجسم فيه بالزمان ولا يجوز ان يكون متقدما
عليه بالذات لا بالزمان كما حسبه هذا القائل فمنع هذا مع انه
غير موجه غير متوجه ايضا والثالث ان قوله لا يحتاج في تقدم الارادات
على الكون في المراد الى هذه المقدمة عبرتم اذ المراد التقدم الزماني
حتى يكون للارادة سلسلة منطبقة على الحركة ويتمشى فيها
التعاكس في العليه وذلك لا يتبين بالتقدم الذاتي كما لا يخفى
واما ما ذهب اليه من ان الحركة الارادية بها بداية يستند كل
جزء منها الى جزء من الارادة السابقة عليه وذلك الجزء من
الارادة يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه فخطأ الفساد
اذ الارادة التي يستند اليها الربع الاول من الحركة ذي البداية
مثلا لا يستقيم استنادها الى شيء من اجزاء تلك الحركة كما
لا يذهب على ذي مسكة وما ذكر في بيان ذلك من ان ليس
للحركة جزء اول فان اراد ان ليس لها جزء اول غير منقسم
فمسلم لكنه غير مفيد اذ الجزء الاول المنقسم يستند الى ارادة ويمتنع
استناد تلك الارادة الى شيء من اجزاء الحركة المذكورة
وان اراد ان ليس لها جزء اول مطلقا فغير مسلم ان لها نصفا
اولا وربعا اولا وثلثا اولا الى غير ذلك واعترض ايضا
قال الامام في مباحث المشرقية كل قوة تقتضي اثرا او فعلا فلا يخلو
اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك
المحل مرتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما كان اقرب
الى ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون
كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مرتبا على تاثيرها في جسم آخر مثال

لاول القوة النارية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول
السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطته في ساير
المحال ويكون كل ما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة
من تلك القوة اليه اقدم فالقوة حين كانت كذلك عرفنا ان
لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم
مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم
مثل النفوس عند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة
المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب
استحال ان تقبل الاثر منه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها وفعلها
الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير
مختص بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق
بشيء من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت منزهة عن
الاجسام من كل الوجوه ولا يكون تلك القوة جسمانية بل مجردة
مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان
يكون لها تاثير في وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما لا
غيرله ولا مكان ... واذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية
لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المعروضة فلا يكون لها تاثير
في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول
كما ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد كذلك
المجرد لا نسبة له الى الجسمانيات بالقرب والبعد فوجب
ان لا يسبط الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية
المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق ذلك
الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي
فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب من
محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال هذا كلامه وهو لايح

عن مواخذات

عن مواخذات تركنا ما هي فيه للاطناب   والتناهي قال
بعض الفضلاء اختلفوا في الدهر جواز تاثير القوى الجسمانية الى
غير النهاية منعه الحكماء محتجين بالبرهان الذي سبق ذكره وجوزه المتكلمون
بوجود القوى الحالة في الاجسام الجسمانية فضلا عن تاثيرها متناهيا
او غير متناه على ان الاشاعرة لا يقولون بتاثير غيره اصلا وان
فرض وجود تلك القوى لانا نقول من قال من المتكلمين بتاثير
غير الله وان الاجسام متخالفة الحقيقة قال ان للاجسام والاعراض
الحالة فيها تاثيرا كاحراق النار وتبريد الماء والمراد بالمتكلمين هذه
الطائفة منهم واراد بالقوة الجسمانية ما يكون غير مجرد ويكون مبدا
للتغير او التغير وهو اعم من الجسم وجزئه وما يحل فيهما ولا شك
ان هذه الطائفة يقولون بالقوة بهذا المعنى وان لم يقولوا بالقوة
المحركة والمدركة القائمة بالجسم فان قلت ان المصنف اثبت ههنا
كون القوة غير قوة على ان تاثيرات الغير المتناهية وقال في السمعيات
ان الكفار مخلدون في النار ويعذبون بها ابدا والطائفة يقول
بانه تنعم الجنان وهل هذا الا تناقض صريح قلت ان يقول انما
نافيه كل قوة متناهية وابدية النعيم عذاب الجحيم انما هو بخلق قوة بعد
الاخرى فعلى هذا المسلم استند للمجوز بها بابدية النعيم وعذاب الجحيم
انتهى كلامه وبعضهم تمسك بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وجعل انما يكون صدور الافعال عنه
الاف ان في النشأة الاخرى بقوة مخلوقة في غير متقسمة بانقسام
الجسم كالقوة العاقلة المخلوقة فيبنا في هذه النشأة ومع ذلك لا
خفاء لا تناقض بين كلامي المصنف   والظاهر من هذا العطف توقف
الى قبيل مفهوم هذا العطف توقف صدق التاثير على التناهي
لا توقف نفس التاثير ومن البين ان التاثير اعم من التاثير التناهي
وصدق العام الذاتي على الشيء فقط صدق الخاص كما يعرف به

٢٦٧

موضوع والتأثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التأثير المتناهي اذ
المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل
المعترض انما فهم لفظ الصدق بهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقول بشرط
في التأثير بدون لفظ الصدق وفيه بحث اذ معنى توقف صدق
التأثير على التناهي ان صدق تحرك المقارن مؤثر يتوقف على
التناهي في نفس الامر لا ان معناه ان صدق التأثير المتناهي يتو
قف على صدق التأثير مطلقا وبين هذين المعنيين بون بعيد
فلو كان مفهوم هذا العطف توقف صدق التأثير على التناهي
كما اعترف به كان دالا على المعنى الاول لا على المعنى الثاني الذي
حمل الكلام عليه وهو هذا المعنى من المقام وعدم استقامته من
الكلام لا يخفى على ذوي الافهام فلا شك ان التي بهما اقل
أي عبارة الشفاء في هذا المقام بهذا الكلام اشتدت القوة قصرت
المدة فاذا لم يتناه في الاشتداد ولم يبلغ من الصغر ما لا نهاية له
ولا يرد على هذا الايراد الوارد على عبارة الشرح فتأمل واعترض
عليه قيل هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة مجرد
عدم امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل وليس كذلك بل
معناه على قياس اللاتناهي في المدة والعدة ان لا يتصور الزيادة
عليه من الجانب الذي هو غير متناه فيه لا يتوجه الايراد اذ تمنع
بلوغ الصغر الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل
بهمنيار في التحصيل اللاتناهي في الشدة بوجه آخر وهو ان تلك
الحركة ان كانت نهاية في الشدة حتى لا يكون وراءها شدة وكل
نهاية في متناه فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن نهاية في
الشدة كان وراءه هي شدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة
اقول قد اخذ ذلك من النجاة ومحصله انه لا معنى للاتناهي في
الشدة بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي على

تقدير ان لا يكون وراء مدة اخرى او عدة اخرى فان انتفاء
المرتبة الزائدة فيهما لاجل اللاتناهي اذ لا يمكن الزيادة على الغير
المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي هو غير متناه فيه بخلاف
الشدة فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية الشدة
وفيه بحث اذ تأثير المقارن اعم من الآلي والزماني فلو فرض اللاتناهي
في الشدة بالمعنى هذا القائل وهو ان لا يتصور الزيادة عليه
من الجانب الذي هو غير متناه فيه يلزم ان يكون المؤثر الآلي كالنير
المنور للقابل المقابل له غير متناه في الشدة اذ تناهي القوة
ولا تناهيها في الشدة انما يوجب انتقاص مدة اثرها كما صرح
به الشارح ولا يتصور اثر يكون انقص مدة من الواقع في آن
ولا يندفع ذلك بما نقل عن بهمنيار فانه مخصوص بالانتقال
التدريجي فيقتضي تغيره قد يكون القوة الجسمانية غير متناه في
الشدة وقد ذهب الى امتناع ذلك قال بعض الفضلاء
معنى اللاتناهي في الشدة ان لا يكون العمل الواحد واقعا في
زمان في غاية الصغر بل في آن ومعنى التناهي ان لا يكون
العمل الواحد كذلك وكذا الحال اذا فسر بعبارة اخرى
ذكرها في شرح المواقف حيث قال اللاتناهي بالشدة ان تفعل
القوة حركة اسرع الحركات وفيه بحث اذ يفهم من قوله
اذا فسر بعبارة اخرى ان حاصل التفسيرين من واحد وليس
كذلك فان المعنى الاول اعم لشموله العمل الآني دون الثاني
ورد بان لما جاز بقاء القوة الخ قيل لا يخفى ان النقض
الاجمالي دعوى فلابد من اثبات تلك الملازمة ليتم النقض
ودونه خرط القتاد اذ البرهان ربما لا يجري في التوسط لجواز
ان يكون كل القوة الجسمانية واسطة في التأثير وجزءها لا يكون
كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي القوة

فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد
على نفسه انه لا يجوز ان يكون القوة الغير المتناهية انما يوجد بكلية الجسم
فاذا قسم الجسم بطلت فلم يوجد تلك القوة شيء للجزء فلم يقوى الجزء
على شيء مما يقوى عليه الكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد
المزاج ولا يكون موجودة لشيء من الاركان التي امتزجت عنه وكان
ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة فاجاب بان الامر ليس على
ما قدرت اذ القوة وان كان للجسم بحال اجتماع اجزائه وبحال خراجه
فانها يكون مع ذلك ساريا في جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة
دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة
فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج
السارية في الكل وانما لا يحملها في حال الانفراد وليس يجب انا نحن
اذا فرضنا للجسم بعضا معينا اي انا ما خذ ذلك البعض بشرط قطعه
وابانته حتى يمكن القائل ان يقول ان البعض المبان لا يحمل من
القوة شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه ونميزه بحاله ليتعرف
حال ما يصدر عن ذلك البعض وعن القوة التي فيه وحدها النوع
المفروع عنه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد
منهم وان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة
ويلزم ما قلنا اقول قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل
في غير المنع وهو ظ وقوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة
يمكنه تحريك اصغر منه غير نافع في لزوم ما قاله اذ ح يقول ان جزء
القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور الى غير النهاية
ولا يلزم تساوي الجزء والكل في الاشتراك اذ الكل يحرك الكل
والجزء الجزء وانما خصصنا بالقسرية اذ لا تفاوت في القوة الطبيعية
بين تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر في الجسم البسيط
القابل لا عائق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي غيره

لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فالجزء يحرك الكل فيلزم
المساواة بخلاف القسرية فان المعاوقة في الكل اكثر منه في
الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ في آخر البحث قال والجواب
عنه بان يذكر ما اشترطناه في من حديث اعتبار ذلك على حسب
قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود واشار بذلك
الى ما قال في تقرير البرهان انا لسنا نحتاج لا نحتاج الى اعتبار
وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول انا نصدر مناسبة
يوجب هذا الحكم فهو مبناه على نحو التقديرات التي يفعلها
المهندسون فيقول ان هذه القوة بحيث لو كانت لامور توجد
على نحو لكانت طباعها يوجب كذا او كذا ولو كانت قوة غير متناهية
في جسم متناه لما كانت بحيث لو كانت لامور توجد لكان طباعها
يوجد كذا او كذا وذلك واجب فيها ان يكون انتهى ومحصله ان البرهان
لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كل الجسم اذ محصله
ان القوة الجسمانية يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك جزئها
المفروض شبيهة بنسبة الجزء المفروض الى الكل وما هو كذلك
فتحريكه متناه وقد سلك مثل هذه الطريقة في ابطال الكلام وفيه بحث
اما اولا فلانه كما ان القوة المؤثرة في الجسم ذي القوة سارية في
الجسم كذلك الواسطة وهي القوة الجزئية الفلكية المنطبعة في
جسم الفلك سارية في الجسم فلا فرق بينهما من هذا الوجه وما اورد
على ذلك من جواز كون كل القوة واسطة وجوده ما ليس واسطة
في مرتبتها اورده الشيخ على نفسه ويمكن الجواب عنه بمثل ما اجاب
به عن ذلك واما ثانيا فلان قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة
دون الكل في غير المنع مدفوع بان الكلام هنا في القوة السارية
في الجسم فلما كانت سارية في بعض الجملة كانت لا محالة قوة لما سرى
فيه لا للبعض الذي ليس ساريا فيه واما ثالثا فلان ما اورده

على الشيخ من ان جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم
المقسور الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الكل والجزء في التاثير
غير وارد عليه اذ يكفي في اثبات مساواة الكل والجزء قدرة
القوة المحركة للجسم الى غير النهاية على تحريك ما هو اعظم من الجسم
المذكور ولو بقليل ولا شك في جواز ذلك لانها المباشر
لتلك الحركات ان اراد بمباشرة الحركة فاعلها المؤثر فيها كما
هو الظاهر فلا نسلم ان هناك قوة جسمانية بل هو النفس المجردة الفلكية
عندهم والقوة الجسمانية التي في الفلك هي قوة شبيهة بالقوة
الخيالية التي فينا يدرك بها الحركة على وجه جزئي وكما ان القوت
الخيالية التي فينا يدرك بها الحركة على وجه جزئي وكما ان القوة
الخيالية التي فينا ليست فاعلة لحركتنا فكذلك القوة الجسمانية
الفلكية ليست فاعلة لحركة الفلك وان اراد بمباشرة الحركة علة غير
فاعلها كالشرط مثلا فلا يرد ذلك نقضا على ما ذهب اليه الحكماء
من ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون آثارها غير متناهية حيث
لا يكون تلك الحركة اثرا لها فان قلت ادراك الحركة على الوجه
الجزئي اما اثر للقوة الجسمانية وهو غير متناه فعاد المحذور
قلت لا نسلم ان الادراك اثر للقوة الجسمانية المذكورة وانما يكون
اثرا لها لو كان نسبتها اليه نسبة الفاعل الى المفعول وليس
كذلك بل نسبتها اليه نسبة القابل الى المقبول فلا محذور
قوله فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لا شك ان الحكم
بزيادة شيء على آخر لا يتوقف على وجودهما في الخارج لجواز ان يكون
الحكم بها على المعدومات سيما اذا كانت مقرونة بفرض وقوعها
ومنع هذا مكابرة واما عدم صحة الحكم بازدياد الحوادث على
بعضها فان اريد ان الحكم بانها زائدة على بعضها في الخارج
غير صحيح بناء على انه ليس لها وجود في الخارج حتى تتصف بالزيادة

على شيء فيه فلا يبقى ذلك ما نحن فيه وان اريد ان الحكم بزيادتها
على غيرها مطلقا غير صحيح بل يتوقف على وجودها في الخارج مجموعا حتى
يصح ان يحكم بان مجموع الحوادث ازيد من بعضها فهو مكابرة غير
مسموعة ويؤيد ذلك ما يستعمله من التفاوت قوله فانهم لما استدلوا
على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اتجه قيل من البين ان الزيادة
من جانب لا يستلزم التناهي من جانب آخر فلا يحتاج في
الاستدلال بها الى ازدياد في الجانب المستقبل الى الاعتذار
ثم اقول التمسك في ابطاله بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة
الى الجانب الماضي اجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على انه لا
يجري الا في الموجودة معا وح يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف
على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا التخلف المدعى المقتضي
لمادة النقض بان يقال مقتضى برهان التطبيق ان لا يوجد
لامور المترتبة الغير المتناهية وهو غير متحقق في الحوادث
الغير المتناهية لانها غير موجودة فلا يرد النقض بها وح
يتبع التطرق ان مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة او عدم
وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما يفصل الكلام
بعد ذلك انشاء الله العزيز فظهر انه لا حاجة لهم الى
نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا
هو مما يمكن التزامه نعم الزيادة في الخارج يتوقف على الوجود
في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة
ولا يمكن انكاره وفيه بحث اما اولا فلان ما اورده من ان
التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي انما يفيد
هناك لو كان للحوادث الغير المتناهية المترتبة وجود في الذهن
اوح يجري برهان التطبيق هنا وان لم تكن موجودة في الخارج

لكنها ليست بموجودة في الذهن فلو لم يكن موجودة في الخارج
انضالم يجر فيها برهان التطبيق اصلا واما ثانيا منع تخلف
المدعي في مادة النقض تنابة على عدم وجود الحوادث غير سديد
لان الحوادث موجودة غاية لامر انها ليست مجتمعة في الوجود
ولا يلزم من ذلك نفي وجودها كما لا يخفى ولو سلم انها
يوصف بالزيادة والنقصان الخ قيل يمكن ان يقال كما ان
مساواة الكل والجزء في التحريك من مبدا واحد الى ما
لانهاية له من طرف الاستقبال مح فكذا مساواتهما في التحريك
الى حد مفروض والابداية لها بدءا من طرف الاستقبال مح
فكذا مساواتهما في التحريك الى حد مفروض مما لابداية له من طرف
الماضي فاما يقول لا مح من ان يقوى الجزء على مثل ما يقوى عليه
الكل من الحركة المنتهية الى ذلك الجزء او على بعضه وتسوق
الكلام فان قلت يمكن تساويهما في هذا التحريك ويكون ازدياد
الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكره قلت قوة الكل
ضعف قوة النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك الكل
ضعف تحريك النصف وعلى هذا التقدير لا يكون كذلك
لان الزيادة من جانب المنتهى بقدر متناه فلا يبلغ الحركات
الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعف
الحركات الماضية فقط وقس عليه حال النصف مع لاجزاء
وفيه نظ لجواز ان يكون قوة الكل على التحريك الغير المتناهي
من الطرفين وقوة النصف على التحريك الغير المتناهي من
طرف واحد كانت نصفا للغير المتناهي من الطرفين اذ لا
برهان على ان غير المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا يذهب
عليك انه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فتامل
ثم ذكر الشيخ في الشفا مهنا امورا منها ان هذا البرهان ربما يجري

في لاثار التي بحسب وقوعها في الزمان واما اثر الذي يمكن وقوعه
في الان او الزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يقال ان تاثير
الكل في ان فيه وتاثير الجزء في زمان ومنها ان ذلك في القوة
الموثرة في مبدا معين من كثرة متوالية من حيث انها محدودة
فيما المدة واما كثرة مختلط من اشياء مختلط في مواد مختلفة
نفس لا مر شكل فيه ولا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها
وذلك لانه لا يلزم ان العدد المعدومة التي في المستقبل
اذا كانت البعض من عدة اخرى يكون متناهية فيجوز ان يكون
في المستقبل امور غير متناهية بعضها البعض من بعض كحركات
بلانهاية هي اسرع وحركات بلانهاية هي ابطا فان دورات
الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطا وكذلك العشرات
الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية واقل
من المآت بين ولا لوف الغير المتناهية واما في الزمان
المتصل من الآن فلا يجوز ان يكون زمان يعتبر من الآن اقل من
الغير المتناهي المبتدا من الآن الا متناهيا ولكنه اذا كان
ما يقوى على كثرات مختلط غير متناهية كل ترتيب منها مثل الحركات
على ترتيب واحد منها مبتدا من وحدة معينة وان معين فان ذا
كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك لا
يقوى على خلط من تراتيب مختلفة واما انها لا يقوى على ترتيب
غير متناه فذلك بين لما قلنا واما اذا كان كل كثرة منها غير منتظم
في ترتيب واحد او يكون الكثرة جنسا واحدا لا ترتيب لها فلا
سبيل لنا من هذا العلم الا متناعه وفيه بحث اذ غير المتناهي من
طرف الماضي بحسب العدة امور حاصلة بالفعل غير متناهية بالعدد
ومن طرف المستقبل ما لا يقف بحدود في مرتبة لا تتجاوز عنها
ويكون بعضه ابدا بالقوة ولا نسبة بينها بالمساواة حتى يكون

٢٦٨

لغير المتناهي من الطرفين نصف وهل هذا الا كما يقال المقدار
الذي يصح تقسيمه الى غير النهاية بحسب عدة انقسامه مساو للامور
الغير المتناهية الحاصلة بالفعل اذ لا نسبة بينها بالمفاوتة الصور
لان ما لا يقف عدده في مرتبه ويكون لبعض اعداده ابدا بالقوة
لا يتصف بكونه اقل او اكثر عددا من شيء آخر كما لا يخفى وعلى تقدير
ان يكون النسبة بالمساواة او المفاوته بينهما مستقيما فاي فرق
بين النصف وقسم آخر منه كالثلث حتى جوز ان يكون لغير المتناهي
من الطرفين نصف ولم يجوز ان يكون له ثلث مثلا بان ينقسم الى
قسمين مختلفين ويجوز تقسيمه الى قسمين متساويين والى قسمين
مختلفين بحكم قط او لو قسم من غير تقسيم النصف كان القسمان
لا محالة مختلفين وقس على ذلك غير المتناهي بحسب المدة ثم فيما
نقل عن الشيخ من ان تاثير الكل يكون في ان وتاثير الجزء في زمان
تامل اذ نسبة الى الآن الزمان فلان ليس لنسبة الكل الى الجزء مثلا
لو كان تاثير كل القوة في ان لينبغي ان يكون تاثير نصفها في ضعف
ما وقع تاثير الكل فيه وليس شيء من الزمان بضعف الآن
فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يرد ذلك على ما اختاره
الشيخ من ان هذا البرهان مخصوص بالموثر من مبدا واحد وركا
نقل عنه انفا بجواز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين
الصغير والكبير بحسب العدة لا خفاء في انه لو كان كذلك لكان تاثير
الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا خفاء في انه لو كان كذلك
لكان تاثير الجسمين مختلطا وقد خص الشيخ هذا البرهان بما لا يكون
اثرهما كذلك حسب ما نقل عنه انفا بطل لان كل مدة فهو امر
متصل اي قبل انت خبر بانه اذا كانت المدة غير متناهية وفرض
وقوع دورة واحدة في قطعة منها كسنة مثلا يكون هناك امثال
تلك القطعة في المدة الغير المتناهية غير متناهية فيقع بكل سنة في

هذا المثال دورة فيكون العدة ايضا غير متناهية اذ لو انتهى الى
حد لا يقع فيه الحركة لم يكن غير متناهية بحسب المدة ايضا وهو ظاهر واذا
كانت المدة متناهية وفرض وقوع دورة في قطعة منها يكون
امثال هذه القطعة في هذه المدة متناهية فيكون الحركة متناهية
بحسب العدة ايضا وما يقرر من ان قبول الجسم الانقسام الى
غير النهاية فانما هو الى الاجزاء المتناهية او الى الاجزاء المتساوية
او المتزائدة فان كل جزء فرض في الجسم فامثاله فيه متناهية
بل الجسم قابل للتصغر الى غير النهاية كما سيظهر لك في الطبيعيات
فاندفع لا ايراد ان وفي ونح لا خير مناقشة لطيفة وفيه بحث اذ
الحركة الواحدة في نفس الامر لا يصير بفرض تعددها متعددة
فيها فان وحدة الحركة انما هي بوحدة الامور الخمسة المذكورة
في باب الحركة وتعددها بتعدد شيء منها لا بفرض تعددها كما
حرره هذا القائل فلو كانت حركة واحدة واقعة في مدة غير
متناهية لم يصير تلك الحركة بما بفرضها دورات متعددة
في نفس الامر فضلا عن ان يصير غير متناهية فاذن لا يستلزم
التناهي الا تناهي في المدة الا تناهي في العدة في المدة التناهي
في العدة اذا جزء الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء
متناهية غير اذا كانت المدة غير متناهية اذ المقدار الغير
المتناهي يصح اشتماله على اجزاء تحليلية غير متناهية بالعدد
وتم اذا كانت المدة متناهية اذ لا يجوز ان يشتمل المقدار
المتناهي على اجزاء غير متناهية بالعدد لوجوب ان يساوي
جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان
جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم
المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم للاتناهي
لكن الكلام هاهنا في المدة الغير المتناهية فلم لا يجوز ان تجري الى

اجزاء بالفعل غير متناهية العدد لان اطولية الزمان يستلزم
زيادة عدد الحركة غير مسلم اذ اطولية الزمان لا يستلزم عدد الحركة
فضلا ان يستلزم زيادة عددها فان من الجائز ان يكون حركة
واحدة اطول زمانا من حركة اخرى مع ان اكثر تلك النفوس
لا ينقسم بانقسام محلها غير مسلم فانها قوة تابعة للمزاج والشيخ
صرح فيما نقلنا عنه انفا بانها سارية في الكل حيث قال ان ليس
على ما قررت فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع اجزائه
وبحال مزاجه فانها مع ذلك يكون سارية في جملته والا لكانت
قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية كان لبعضها بعض القوة
قوله لا ثم ان كل شئ لازم منزاج هذه منع مقدمة لا يدعيها احد من العقلاء
فضلا عن الحكماء وما ذكره الشيخ في بيان كيفية التلازم بين الهيولى
والصورة صريح في ان المتلازمين ثلثة اقسام ثم ابطل القسم الثالث
وهو ما لا يكون احدهما علة ولا معلولا للآخر ببيان طويل لا يطول بذكره
وبعد ما اثبت ان العلاقة بينهما هي العلية قال فلينظر الآن ايهما
يمتنع ان يكون علة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود
الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لانها لها قوة القبول
والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لو كان سببا لوجب ان
يوجد ذلك دائما من غير استعداد واما ثانيا فلانه من المستحيل
ان يكون ذات الشئ سببا لشئ بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب
ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشئ آخر فان كانت
المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من
الصورة وقد منعنا ذلك منها ليس تارة على ان ذاته لا يمكن ان
يوجد الا ملزما بالمقارنة للصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها
ان يكون بالفعل الا بالصورة بين الامرين فرق ثم قال فقد بطل
كون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فبقى ان يكون الصورة

هي التي بها يجب وجود المادة فنقول فلينظر هل يمكن ان يكون
الصورة وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي
لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق
المادة ويبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها
وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت
المادة تعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستانفة مادة
اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان تحتاج بها
الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا
مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن ذلك
الشئ لكن مستحيل ان يحصل مضافة عنه بلا صورة البتة بل
انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال لقائل ان يقول انه اذا كان تعين
المادة بذلك الشئ وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة واذا
بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فيجب ان
يبطل المعلول فنقول انه ليس تعين المادة بذلك الشئ
وبالصورة من حيث هي صورة معينة النوع بل من حيث
هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا
فذلك الشئ والصورة من حيث هي صورة دائما موجودة
كذلك ثم قال لكن لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بمعنى عام لا يكون
علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بمعنى العام يستحفظ وحدة
عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد
بالنوع يستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشئ
يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متقارنة ايها كانت
لا ثم ان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا فذ من بيان ذلك

في الحواشي السابقة قوله لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل
زمانا انكل ان مرادهم هذا ولا يرد عليهم ان تقدم الهيولى ليس بحسب
الزمان لان الهيولى متقدمة على الصورة الحادثة بالزمان ولا
انه يلزم ان لا يكون الصورة جزء الفاعل الهيولى لان الصورة
التي هي جزء لفاعلها هي صورة ما وهي ليست متاخرة عن الهيولى
زمانا لا الصورة الحادثة المتاخرة عنها عنها بالزمان لان
الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول الشيء فيه غيرهم لجواز
ان يكون امر مبهم يكون بالقوة بحسب ذاته حتى لا يكون في ذاته
شيئا من الاشياء بل صالحا لان يتحد مع امور امور بان يتحد مع
الصورة النارية مثلا تارة فيكون ح نارا و يتحد مع الصورة
الهوائية تارة اخرى فيكون ح هواء الى غير ذلك فيكون اختصاص
هذه الصورة بهذا الامر نا عنا له فيكون حاله فيه وللمادة عبارة عن
المبهم المذكور ومما يدل على ان ليس للمادة في نفسها ذات بالفعل
بل هي امر مبهم بالقوة يصير بواسطة الصورة امرا بالفعل ما نقلنا
عن الشيخ آنفا من قوله فان كانت المادة سببا الصورة فيجب
ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا
منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملزما لمقارنة الصورة
بل على ان ذاته مستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة
وبين الامرين فرق والعوارض التي يستفاد منها تشخصها
قد حسب الشارح ان مراد القوم بالعوارض المشخصة هي العوارض
التي يحصل معروضها مانعا من فرض الشركة ولذلك حكم بان لا حور
الكلية لا يتصور استفادة التشخص منها وليس كذلك كما عرفت
من ان المنع عن فرض الشركة بواسطة نحو الادراك لا بواسطة عوارض
المدرك بل المراد بها العوارض التي غير المفروض عن بني نوعه بحيث
يتخصص واحد وغير المفروض بذات هذه العوارض لا يتشخص انما هي

امر تحقيقه والغاية علة لمهيتها اي لتصورها في هذا التعبير بحث
لان ما يحمل الفاعل على الفعل هو مهية الغاية لا تصورها غاية الامر انما
صورتها الذهنية اعني العلم بها قد يكون شرطا لذلك ثم الغاية
قد يكون نهاية الفعل وقد لا يكون فنقول المقصود معلول في وجوده
الخارجي للمعلول ليس كليا او بحث جزاف ان كان المبدأ هو التخيل
وحده قد جعل الشيخ هذا تعبير الجزاف حيث قال بعد ما جعل المقسم
غاية ليست هي نهاية الحركة فان كان التخيل وحده مبدأ الشوق
اليها يسمى جزافا ولم يسم عبثا و فسر العبث بقوله وكل نهاية ينتهي اليه
الحركة و هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية لا المتشوقة بحسب الفكر
فهي التي يسمى العبث فالغاية في كل منها تخيلية غير فكرية لكنها في
العبث هي نهاية الحركة وفي الجزاف غير نهايتها الحكماء اقول
هذا النقل مخالف لما اشتهر من مذهبهم قال الشيخ في الهيات
الشفا ونعني بالغاية العلة التي يحصل لاجلها وجود شيء مباين
لها وذهبوا الى ان للفعل الطبيعي غاية بهذا المعنى فان الحركات
الطبيعية للاجسام الى احيازها لاجل حصولها في الاحياز الطبيعية
ولذلك تسكن عند الحصول في تلك الاحياز وتفقد مشوقها وحركة
النمو لاجل حصول مقدار يقف النامي عند حصوله و فعل القوة
المصورة لتحصيل صورة لا يفعل دون حصولها وقس على ما ذكره
ذكرنا نظائره وفي المنقول بحث لان بعض ما ينتهي اليه الفعل
غاية وبعضه ضروري وهو ثلثة اقسام ليس شيء منها غاية كالفصل
في مرضه وبعضه غيرهما ثم لا يلزم ان يفعل المختار لاجل حصول
الغاية لجواز ان يفعل لاجل حصول الضروري او لاجل حصول
غيرهما مما ينتهي اليه الفعل بل جاز ان يفعل لاجل حصول امر
لا ينتهي اليه الفعل كمن يحفر لاجل حصول الكنز ولا يعثر عليه فكل
ما ينتهي اليه الفعل يجوز ان يفعل المختار لاجله ويدخل فيما فسر

الشارح الغايه بعقف   مع انه لا شعور لها كان الشارح
حسب انه اذا لم يكن للفاعل شعور وقصد لم يكن فعله لاجل حصول
شي ولذلك اعتبر في تفسير الغايه كون ما ينتهي اليه الفعل بحيث
اذا كان الفاعل مختار الفعل ذلك الفعل لاجل هذا وليس
كذلك فانا نعلم قطعا ان حركه بعض الاجسام الفاقده للشعور
والقصد كالارض الي حيزه الطبيعي لاجل الحصول فيه كما نبهناك
عليه آنفا   والعله مطلقا لما عرف المص العله ما يصدر عنه الشي
بالاستقلال او بالانضمام ولم يصدق هذا التعريف علي بعض
الاقسام المذكورة ههنا كالعله بالقوة والعله العرضية قال العله
مطلقا واراد به ما يطلق عليه لفظ العله سوآء صدق عليه التعريف
السابق اولم يصدق ليصح تقسيمه الي هذه الاقسام واما علي ما حمل
الشارح كلام المص عليه يصير كلا من الاقسام المذكورة ههنا
قسما لا يحتاج اليه الشي في وجوده لانه عرف العله بهذا وقسمه
الي الفاعله والغايه والصوريه والماديه ثم قسم كل واحد منها
الي هذه الاقسام مع ان بعض هذه الاقسام كالعله العرضيه وعله
العدم لا يصدق عليه انه يحتاج اليه الشي في وجوده قوله لانه
مقارنه لما هو عله ذاتيه لوجود الحادث عبر به لان عدم الحادث
مقدم علي وجوده في الزمان فيكون متقدما علي ما مع وجوده في
الزمان وهو العله الذاتيه لوجوده لتقدمها اما نيا والمتقدم علي
الشي بالزمان لا يكون مقارنا له قوله وهو المحل المتقوم
بنفسه المراد بالتقدم ههنا التعين قال الشيخ في الهيات
الشفاء الصوره تقوم الهيولي اي تصيرها نوعا بمعني المتقوم
بنفسه المتعين في نفسه لا المتعين بالغير كالهيولي المتعين
بالصورة والعرض المتعين بالموضوع فلم يكن العرض متقوما
بنفسه ويكون مباينا للموضوع المتقوم بنفسه قيل هو المحل

المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما وقع في عبارة كثير من المحققين
فلا يرد المتقص بالاعراض القائمة بالمادة بناء علي تقومها با
لصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل علي ذلك خرج جميع الاعراض
ضرورة قيامها بالممكن المتقوم بالعله واما ما يتوهم من ان المص اراد
بالموضوع ههنا المحل المشخص لما حل فيه وادعي العرض الحال في عرض
آخر يتشخص بموضوع ذلك العرض لا به ولذلك حكم بالمباينه
بين الموضوع والعرض فبين الفساد لان المص سيذكر كون الموضوع
من جملة المشخصات في المسائل ويترتب عليه امتناع انتقال
الاعراض والدعوي التي يثبت اليه في نفي مدخلية العرض في
تشخيص العرض القائم به مما لا اشعار به في كلامه اصلا وبعد مس
مثله ارتكابها جدا بل القطع السليمة تشهد بفسادها ويلزم
منها ان لا يتم الدليل علي امتناع انتقال العرض القائم بعرض
من معروضه الي آخر فانه يحمل ذلك المعروض واما حكم المص
بالمباينه بين الموضوع والعرض مستندا الي اعتباره في الموضوع
عدم قيامه بالغير ولا شبهه ان يكون هو مراد الشارح بقوله
المتقوم بنفسه وح فلا وجه للنقض وينتظم الحكم المذكور كما لا
يخفي وفيه بحث من وجوه منها ان تفسير قول الشارح المتقوم
بنفسه بقوله لا بذلك الحال مخالف لما نص عليه الشارح في
بيان المباينه بين الموضوع والعرض ان الموضوع متقوم بنفسه
فلا يكون عرضا فان ذلك قرينه واضحة علي ان مراده با
لمتقوم بنفسه ما لا يتقوم بالغير مطلقا لا ما لا يتقوم بالحال فقط
وهو ظ ومنها ان قوله لو لم يحمل علي ذلك خرج جميع الاعراض ضرورة
قيامها بالممكن المتقوم بعلته في حيز المنع اذ المراد بالمتقوم ههنا
المتعين علي ما يفهم مما نقلناه عن الشفا ولا يلزم ان يكون عله
الممكن معينا له فان كثيرا من الممكنات متعين بغير علته واما الممكن

معين بعلة كالمادة والعرض فليس موضوعا لما حل فيه ومنها
ان المبادر من قوله الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه ان لا يكون
متقوما بغيره اصلا وتخصيص الغير بالحال عدول عما هو الظاهر بلا دليل
ومنها ان ما استدل به على ان المصنف لم يرد بالموضوع ههنا المحل المشخص
لما حل فيه من ان المصنف سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات
في المسائل لا يدل على ان المصنف لا يريد بالموضوع ما في هذا الحكم بل يعلم
من ذلك انه اعتقد ان الموضوع بهذا الحكم وما لم يعرف المصنف المو
ضوع ههنا كان لم يمكن اثبات هذا الحكم له بعد اتم لو عرف الموضوع
بالمحل المشخص لما حل فيه كان لم يمكن اثبات هذا الحكم له بعد الكن
لم يعرف بذلك ومنها ان النقض بالاعراض القائمة بالمادة مندفع
من غير احتياج الى التمحل الذي ارتكبه في دفعه وذلك لان النقض
انما يتوجه لو كان للمادة ذات مغاير لذات الصورة في الخارج
حتى يتصور ان يحل فيها عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة
وليس كذلك لما مر غير مرة ومنها ان قوله يلزم منها ان لا يتم
الدليل على استحالة العرض القائم بعرض من موضوعه الى عرض
آخر قائم بمحل ذلك المعروض ظاهر الفساد اذ غاية ما لزم من
ذلك ان لا يعلم امتناع الاستحالة المذكورة من هذا الدليل
لا انه يعلم منه ان لا يتم الدليل على امتناع الاستحالة المذكور
كما حسبه هذا القائل واما ما نسبه الى المصنف من انه اعتبر في
الموضوع عدم قيامه بالغير فمما لا اشعار به في كلامه ومن العجب
الذي ليس بعجب منه انه جعل اعتبار عدم القيام بالغير في
الموضوع مستندا للحكم بالمباينة بين الموضوع والعرض وذلك
انما يستقيم لو عمم الغير ولم يخص بالحال اذ لو خص به لا يلزم منه مباينة
الموضوع والعرض فان الحركة عرض مع انها غير قائمة بالسرعة القائمة
بها فيكون موضوعا لها ثم قال ويشبه ان يكون هو مراد الشارح

بقوله المتقوم بنفسه واذا كان مراده ذلك كان المعنى المتقوم
بنفسه ان لا يتقوم بالغير اصلا لا ما لا يتقوم بالحال على ما فسر
به ولا يندفع به النقض بالاعراض القائمة بالمادة لان المادة
متقوم بالغير وقد حكم بانه يندفع النقض به بقوله وح فلا وجه للنقض
والحاصل انه ان عمم في الغير يحقق المباينة ولا يندفع النقض وان
خص بالحال يندفع النقض ولا تحقق المباينة وقد حكم هذا القائل
بحقق المباينة ودفع النقض معا وهما لا يجتمعان لان احدهما
مبني على تعميم الغير التعميم والآخر على تخصيصه بالحال اي
لاختصاص الناعت قيل ههنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص
الناعت ما يصح حمل النعت مواطاة فبطلانه ظاهر بناء على ان
العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به
ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بصاحبه
بل المعروض بعارضه واندفاعه على ما اوضحنا اليه من ان العرض
هو مثل الاسود كما يفهم من كلام القدماء فقط واما على عرف
الجمهور فبان يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب القريب
لاتصاف الآخر به كان يكون هو بذاته وصف للآخر كالسواد
فانه السبب القريب بكون الجسم اسود فانه بذاته وصف
الجسم بخلاف المال فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته
صفة المالك بل صفة المالك بالذات انما هي الاضافة التي
له الى المال اعني المالكية والمال سبب لتلك الاضافة وهي
الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الا فيما له حصول
في الآخر وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون له جزء يتميز عنه في الوضع
كما في باطن الوتد الكائن في الحائط ولا يكفي ذلك بل لا بد ان
يكون له مع تبعيته خاصة والحاصل ان تصور الاختصاص التي
الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه ممتاز عن غيره

٢٧٣

وذلك كمفى فى المقصود فان العقل يحكم الاوصاف اختصاصاتها
بموصوفاتها الاشاركها فيه غيرها ويفرق بالبديهة بين ذلك الا
ختصاص والانحاء الاخر من الاختصاصات هذا واما تفسير الحلول
بالكون فى آخر لا كجزء منه ولا يصح انتقاله منه فهو تفسير اللفظ بلب
المعانى التى يطلق عليها اللفظ حتى تزول الشبهة التى بالكون
فى آخر منشاء من اشتراك الاسم فيبقى معنى واحد ينبه عليه بالمثال
كما ذكره الشيخ فالاول بقيد اشتد الحاجة الى نقل المعنى والثانى لا
يلايم بهما لانه اذا علم العرض بانه لا يصح انتقاله كان قولنا الاعراض
لا يجوز انتقالها غير له قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله ام
كمن من المسائل والمصنف سيستدل على كون الموضوع من جملة
المشخصات وفيه بحث اذ لا نم ان السواد سبب قريب لكون
الجسم اسود بل تعلق السواد به سبب قريب لذلك ضرورة
ان الجسم الذى لا يتعلق به السواد لم يكن اسود فكما ان تعلق
المال بزيد سبب قريب لكونه متمولا كذلك تعلق السواد
بالجسم سبب قريب لكونه اسود والفرق بينهما فى ذلك تحكم
ولا نم انا نفهم من الاختصاص الناعت معنى يختص بالنعوت
ولا يدخل فيه غيره فان المتمول مثلا اختصاصا بصاحبه وهو
ناعت له حيث يقال له تاجر كما ان للسواد اختصاصا بمحله
وناعت له حيث يقال له اسود فباى شئ يخرج مثل التاجر
والابن ونظائرهما عن الاختصاص الناعت ودعوى الفرق
بينهما غير مسموعة بل دخوله فى ذلك ضرورى قال بعض الفضلاء
معنى كونه ناعتا انه يمكن ان يشتق منه اسم لمحله كالبياض با
لنسبة الى محله ويرد على تعريف الحلول انه يخرج منه النقطة
والخط والسطح ولان فان شيئا منها ليس ناعتا لمحله كما صرح
به بعض الفضلاء قال واقول انما يرد هذا لو فسر الناعتية بما ذكر

من انه اختصاص شئ باخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر واما لو فسر بانه يمكن ان يشتق من المختص
اسم لمحله او ينسب اليه بذو كما هو الموافق لما ذكر فى شرح
المقاصد من النقطة والخط والسطح ناعتة لمحالها بمعنى ان الخط
ذو نقطة والسطح ذو خط والجسم ذو سطح فلا يرد ولا يتوهم
انتقاضه بمثل المكان المختص بالجسم الذى يمكن ان ينسب اليه
بذو نحو وجه لقولنا الى المحل فان الجسم ليس محلا للمكان
الا ان يكون تعريف الحلول ح لفظيا لاخذ المحل فيه وفيه بحث
اذ ينتقض التعريف المذكور بمثل الجسم المختص بالمكان فانه
يصدق ان هذا المكان مثلا ذو ماء وذو كلاء مع انهما ليسا
حالين فى المكان ويصدق ارض ما شده وسبعة مع ان الاسد
والسباع ليست حالا فيها ولا يخفى امثال ذلك بقوله الى المحل
كما لا يخفى المكن اما ان يكون موجودا فى الموضوع وهو العرض
قال بعض الفضلاء النفس محل مستغن عما حل فيه من الصور
الجوهرية التى يرتسم فيها فالمحل ههنا ليس بعرض فيبطل
الحصر ان فى قولهم فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض اللهم
الا ان يقال المراد بالمحل والحال ههنا محل الشئ الخارجى باعتبار
وجوده الخارجى والحال باعتبار وجوده الخارجى وليست
النفس محلا لتلك الصور باعتبار وجودها الخارجى بل
باعتبار وجودها الذهنى وفيه بحث اما فى السؤال فلان
الصور الجوهرية الحالة فى النفس اعراض بحسب وجودها
فى النفس والنفس موضوع لها وان كانت جواهر بحسب
وجودها الخارجى اى من حيث انها اذا وجدت فى الخارج
كانت لا فى موضوع فهى حال كونها فى النفس جوهر وعرض
من جهتين وقد نقلنا عن الشيخ فى مباحث الوجود الذهنى قال

۲۷۷

اما لا يمنع ذلك فارجع اليه واما في الجواب فلانه حمل الكلام
على ما لا يفهم منه اصلا بلا قرينة ومثل ذلك غير ملتفت اليه
في نظر المحصلين ويس للواجب مهية ووجود زائد عليها
بناء على انه لا مهية له لا ان له مهية هي الوجود كما مر مفصلا
ومن جعل المادة من اقسام المقارن المادة نوع
حزازة لا خفاء في ان الحزازة المذكورة وهي استعمال المادة
قبل ان يخرج من التقسيم انما يكون في كلام المصنف اذا كان مراده
بالمقارن هو المقارن للمادة كما حسب الشارح وهو عرم
لجواز ان يكون المراد به المقارن بجوهر آخر بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بالمفارق ما لا يكون كذلك
ولا شك ان كل واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن
بجوهر آخر بهذا المعنى دون العقل والنفس ونحن ينبغي
ان يراد بالمقارن في الفعل ما يكون فعله مقارنا لجوهر
مقارن بالمعنى المذكور قيل هذا مع انه تعسف وحمل للكلام
على ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى الذي
ذكره ولم يثبت الاصطلاح على هذا المعنى لان المفارق والمقارن
اذا اطلق في عرف الفرق فانما يتبادر منه يقارن المادة ويفارقها
دون المعنى الذي ذكره يشتمل على خلل آخر وهو ان المقارن
بحسب الذات والمقارن بحسب الفعل ليسا متقيسين الى
شيء واحد فان المقارنة ذاتا بالقياس الى جوهر يكون
الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمقارن عين
الاشارة الى الآخر والمقارنة فعلا ليس بالقياس الى ذلك
الجوهر ضرورة ان النفس ليست مقارنا في فعلها لجوهر يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر بل بالقياس
الى جوهر يكون هو مقارنا بجوهر آخر بالمعنى المذكور كما اعترف

به فيختل الكلام عن الانتظام ويفوت المقابلة بين الاقسام لان
المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق عليه المفارق ذاتا وفعلا على
تفسيره اللهم الا ان يراد بالمقارن بالذات المفارق عن
جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق فعلا
المفارق عن جوهر مقارن بجوهر آخر بهذه الحيثية فيصير المعنى
اما مفارق عن جوهر متحد معه في الاشارة ذاتا وعن جوهر مقارن
بجوهر آخر متحد معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق عن
جوهر يتحد في الاشارة معه ذاتا وغير مفارق عن جوهر مقارن بجوهر
آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس او مقارن يتحد معه في
الاشارة فعلا وهو النفس او مقارن بجوهر يتحد معه في الاشارة
الى آخر التقسيم مع يكون المفارقة في الفعل مقيسا الى المقارن
الذي هو آخر الاقسام فيتبع الحزازة الثابتة مع عدم دلالة اللفظ
على المقصود ولعمري ان تحمل الحزازتين المذكورتين مع حمل اللفظ على
المعنى المتبادر الى الفهم اعذب كثيرا عند الذوق السليم مما ذكره
هذا القائل لانه اذا حمل المقارن على مقارن وجوده لوجود المادة
شمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشيء في زمان وجوده والحق
اندراج المادة في مقارن المادة على سبيل التغليب ليس
ببعيد ونظير هذا ما يجعل النوع داخلا في الذاتي وفي الداخل
في الماهية ولا فساد في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم
اعتمادا على ما يعلم عن قريب واما ما حمله هذا القائل فمع احتوائه على
مثل هذه الحزازة لا يعلم من اللفظ اصلا فهو كالمستجير من الرمضاء
بالنار وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقارن والمفارق اذا
اطلق في عرف العقلاء فانما يتبادر منه مقارن المادة ومفارقها
ممنوع اذ لو كان معنى المقارن مقارن المادة كما حسبه لم يكن المادة
من اقسام المقارن لامتناع مقارنة الشيء مع نفسه لكن القوم

عدوا من اقسام المقادن كما فعله المص ههنا وما استدل به على
صدق المقارن بهذا المعنى على المادة من قوله ولو حمل المقارن
على المقارن وجوده لوجود المادة شمل نفس المادة ضرورة ان
وجود الشيء في زمان وجوده ظاهر الفساد اذ لا يلزم من كون وجود
الشيء في زمان وجوده ان يكون وجوده مقارنا لوجوده كيف لا ومقارنة
الشيء لنفسه ضروري الاستحالة ولا استعانة بالتعلق في ذلك
مما نحو هذا المقام فان امثال ذلك تعتبر في المحاورات لا في المحاورات
لا في المباحث الحكمية كما لا يخفى على الواقف بمباحثها الباعث على
صرف الكلام عن ظاهره وهو ان لا يقصد بالجوهر المقارن ما يتبادر
منه وهو الجوهر المقارن بجوهر آخر ويحمل على الجوهر المقارن للمادة
ويرتكب في تصحيحه امثال هذه التعسفات ويلتزم الجوازات
المذكورتان واما ثانيا فلانه لا يلزم ان يكون المقارنة بحسب الذات
والمقارنة بحسب الفعل منقيسين الى شيء واحد وعلى تقدير تسليم
لزوم ذلك فههنا كذلك لان الجوهر المقارن ذاتا انه مقارن
بجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر والجوهر المقارن فعلا فعله مقارن بجوهر مقارن بجوهر
آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
مثلا المادة جوهر مقارن بجوهر آخر هو الصورة وهذا الجوهر الآخر
مقارن بجوهر هو المادة بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر والنفس يفعل في المادة فيكون فعلها في جوهر
مقارن بجوهر آخر هو الصورة بحيث يكون الاشارة الى احد
هما عين الاشارة الى الآخر فلا خلل من هذا الوجه ويستقيم
الكلام غاية الاستقامة ويصير التقسيم هكذا الجوهر اما مفارق
عن جوهر مقارن بالحيثية المذكورة في ذاته وفعله وهو العقل او
مفارق عنه في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن له فاما

فاما ان يكون محلا له وهو المادة او حالا فيه وهو الصورة او مركبا
منها وهو الجسم نعم على هذا التوجيه يكون الحال والمحل منقسمين الى
الجوهر المذكور كما ان المقارن والمفارق منقسمان اليه بخلاف
توجيه الشارح فان المقارن والمفارق منقسمان الى المادة والحال
والمحل منقسمان الى جوهر آخر وللاول احسن واولى كما لا يذهب
على من له ادنى فهم واما ثالثا فلانه ان اراد بدخول النوع في
الذاتي انه داخل في الذاتي بمعنى المنسوب الى الذات فذلك
ممتنع لامتناع ان يكون الشيء منسوبا الى نفسه وان اراد
به انه داخل في الذاتي بمعنى ما ليس خارجا ثم لكنه غير مفيد اذ لا
يكون ح نظير الاطلاق مقارن المادة عليها وهو ظ ثم قيل لولا
المحافظة على المتبادر امكن ان يفسر المفارق بما لا وضع له والمقارن
بما له وضع بل يراد المقارن للوضع والمفارق عنه فيندفع
الجوازات بل لا يبعد ان يقال ان المقارن كما اشتهر وقوعه
في عرف الفن في مقابلة المفارق كان شاملا للنفس المادة
اصطلاحا وان لم يشمل لغة وفيه بحث اما اولا فلان لفظ
المقارن لا يدل على ما له وضع باحد الدلالات الثلث فكيف
يصح تفسيره به ولو اريد به المقارن للوضع يخرج عنه الاجسام
التي لم تقع الاشارة اليها فانها ليست مقارنة للوضع فيلزم
ان يكون داخلة في المفارق هف واما ثانيا فلانه لا يلزم من وقوع
المقارن في عرف الفن في مقابلة المفارق شموله للمادة لانها
داخلة في المفارق اذا اريد بالمقارن مقارن المادة على ما ذهب
اليه اولى ينزل كونه منها ابى من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم
قيل يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في
المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة
النوعية في الصورة الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين

والجواب عنه باعتبار الوحدة في المقسم فان هذا التقسيم اي
اجناس الجوهر او ما هو في مرتبتها ومجموع الصورتين ليس له وحدة
حقيقية بل وحدتهما بمحض الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة
الجسمية فانهما متحدة جنسية لهما وحدة حقيقية وكذا المجموع الهيولى
والصورة النوعية فان الماهية المتحدة بالوحدة الحقيقية هو
مجموع الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين
فان الاول طبيعة جنسية والثاني طبيعة نوعية ولما كان ههنا
التقسيم الى الاجناس او ما هو في مرتبتها لم يتجه النقض بمجموع
الهيولى والصورتين وفيه بحث اما في السؤال فلان النقض
بمجموع الهيولى والصورة النوعية انما يتم لو كان كذلك المجموع
وجود في نفس الامر لا يكون في ذلك الوجود عين الجسم او
لو لم يكن له وجود في نفس الامر لكان امرا اعتباريا محضا ولا
ينتقض التعاريف بالامور الجسم عليه بعضا لكن ليس لهذا
المجموع وجود في نفس الامر لا يكون في ذلك الوجود جسما وذلك
لانه حال الوجود في الخارج عين الجسم ليس الا وحال وجوده
في الذهن جاز ان يكون كل واحد منهما قائما بالذهن ولا يلزم
ان يكون الصورة بحسب الوجود الذهني قائما بالمادة بل هما
يكونان بحسب هذا الوجود كنفسين كما مر تحقيقه وكذا الحال
في المركب من الصورتين واما في الجواب فلان مجموع الهيولى
والصورتين كثيرا ما يكون طبيعة جنسية كالجسم النامي والحيوان
فلا يستقيم قوله وما كان ههنا التقسيم الى الاجناس او ما هو
في مرتبتها لا يتجه النقض بمجموع الهيولى والصورتين
قال الامام لا بد من الدلالة قيل للاتفاق ههنا لا يرد على تقسيم
المص لانه قسم مقارن المادة الى الاقسام الثلاثة فعلى
مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو المقارن للمادة التي يتركب من

الحال والمحل والمركب المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا
نقول المادة على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذي يحله جوهر آخر
فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه وفيه
بحث لانه ان اريد بالمقارن المقارن للمادة على ما ذهب اليه هذا
القائل فالجوهر المقارن للمادة جسماني بالاتفاق القوم ومن لوازم
مسلوبة عن الجوهر الغير الجسماني كالتحيز وقبول الوضع فكيف
يكون الجوهر الغير الجسماني المذكور داخلا فيما يقارن المادة
نعم اذا اريد بالمقارن المقارن بجوهر آخر كما حققناه كان الجوهر
الغير الجسماني المذكور داخلا فيه الى ان يرد عليه هذا الاشكال
هذا الكلام مشعر بان ما ذكره الامام اشكال على الحصر المذكور وفيه
بحث اذ الحصر المذكور حصر استقرائي واحتمال قسم آخر لا يقدح
فيه قيل لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن
انتفاء قسم آخر ان لم يتيقن وذلك في مادة النزاع ممنوع
كما لا يخفى على من له ادنى وقد صرح بذلك الامام حيث قال الا استبعاد
في وجود جوهر الخ فكلامه متجه على دعوى الحصر الاستقرائي الظني
لان حاصله ان خلاف الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون دعوى
الحصر ظنية فضلا عن ان يكون تعينية والشبهة انما نشأت عن
عدم الملاحظة وفيه بحث اذ يكفي في الحصر الاستقرائي ان يتتبع
المستقرى ويبالغ في ذلك ولم يوجد قسم آخر ولم يشترط احد
ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر ولو اشترط ذلك لم يخرج العقلي
والاستقرائي مع انهم حصروا فيهما سلمنا انه لا بد ان يغلب
على الظن انتفاء قسم آخر لكن لا نم ان من تتبع الموجودات
وبالغ في تتبعها حق المبالغة لم يغلب على ظنه انتفاء جوهرين
غير جسمانيين يكون احدهما حالا في الآخر واي فرق بين هذه الصورة
وبين تتبع العناصر مثلا حتى لزم ان يغلب على ظنه هناك انتفاء

قسم آخر ولم نطلع على ظفر بها كتب ولكن البتة ولا اول اما
ان يكون سببا لوجود محله قبل لا يخفى انه يدخل الجوهر الحال الغير
الجسماني في جوهر آخر كذلك المقوم له في الصورة وان لم يدخل
المحل في الهيولي لدخولها في المتميز بالذات او جزء منه قيل منصوب
عطفا على قوله او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس
وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو
اوخل جزء العقل الكر في العقل وقيل اما يكون مدبرا وهو النفس
اولا وهو العقل سواء كان جزء النفس او العقل لم يبعد ثم هذا الجزء
ينحصر في المحل اذ الجزء الحال داخلا في الصورة وخارج عن المقوم
وهو ما لا يكون حالا وكذا الحال في جزء العقل وفيه بحث اذ انحصار
الجزء الذي لا يكون حالا في المحل غير بين ولا مبين على ان دخول جزء
المدبر في المدبر ودخول جزء الفعل في العقل بعيد جدا
لما مر من انه المستغني عن الحال فعل هذا قرينة على ما ذكرنا سابقا
من ان مراده بالمقوم بنفسه المستغني عن الحال لكن قوله بعد
ذلك المحل في بيان المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع
هو المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه يعين المعنى
الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه وح يظهر في كلام
الشارح اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو
المحل المتقوم بنفسه ان كان المحل المستغني عن الحال كما يدل
عليه كلامه هنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان هو المحل
الذي لا يتقوم بغيره كما يشعر به ارادته في بيان المباينة لم يتم
قوله هنا لما مر من انه المحل المستغني عن الحال لان هذا اعم
مما مر اذ العرض الذي يحله عرض آخر داخل في هذا خارج عن
ذلك وكذا ان كان المراد ما المستغني عن الحال والمحل معا
يمكن الاعتذار عنه بانه ليس معنى قوله لما مر من انه المحل المستغني

عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي مر بل انه جزء
منه ولا يخفى بعده والتقوم المتقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام بنفسه
الذي هو سلب احد قسمي الحلول اعني حلول العرض في محله لم يلزم
منه نفي الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى استغنائه في التقوم
عن غيره لم يختص بالاستغناء عن الحال والمحل بل يلزم خروج الاعراض
مطلقا والحاصل انه ليس المتقوم بنفسه بمعنى يستلزم سلب الا
حتياج الى الحال والحال فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة
نعم مع تعيين هذا المعنى الى مجرد العناية من غير قرينة ثم ح يرد
النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان نعني بالاستغناء
عن المحل مطلق وعن ذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة
اليه هذا ولو قال الموضوع هو المحل المتقوم لما حل فيه المستغني عن
محل يقومه ظهر عموم المحلية له بالنسبة اليه ومباينة للعرض من
غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض ان لا يكون
محل العرض فانما المراد الموضوع فيخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان
يقال القيام المأخوذ في التعريف اعم مما بالذات او بالواسطة
وعلى هذا يكون للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة والعرض الذي
يحل فيه عرض آخر وفيه بحث اما اولا فلان قول الشارح لما مر من
انه المستغني عن الحال ليس اشارة الى قوله الموضوع هو المحل المتقوم
بنفسه المستغني عن الحال بل هو اشارة الى ما ذكره الشارح
قبل هذا المقصد في تفسير قول المص والموضوع كالمادة من قوله
وهو المحل المستغني عن الحال وح لم يكن الموضوع بهذا التفسير
مباينا للعرض وقد حكم المص بالمباينة بينهما فسره الشارح في هذا
المقصد بتفسير آخر يكون بهذا التفسير مباينا للعرض وهو المحل
المتقوم بنفسه اي المتقوم لا بالخارج وبين المباينة بينهما على
هذا التفسير فلا اضطراب في كلام الشرح اصلا واما ثانيا فلاشتباه

من عدم التميز بين التغيرين واما ثانيا فلانا عمنا وان المراد
بالمتقوم بنفسه المستغني في التقوم في حد ذاته عن الخارج
قوله فلزم خروج الاعراض مطلقا قلنا مم وانما يلزم ذلك لو كانت
الموضوعات في حدود ذواتها متقومة بالغير وليس كذلك
ثم خروج العرض عن كونه موضوعا عن الخارج لكن ذلك ليس بمحذور
بل مطلوب لتحقق المباينة بين الموضوع والعرض ويستقيم ما ذكره
المص من ان بين الموضوع والعرض مباينة وهذا هو الباعث
على ان تغير الموضوع تغيرا اخص من التغير السابق ثم
الشئ قد يكون متقوما في حد ذاته بالحال فيه وهو الهيولى فانها
في حد ذاتها امر بالقوة لا يصير شيئا بالفعل الا بان يصير عين
صورة من الصور وقد يكون متقوما في حد نفسه بمحله وهو الاعراض
ولذلك يجب اخذ موضوعاتها في حدودها كما حقق في موضعه
ام يوجد شئ متقوم في حد نفسه بامر خارج عنه لا يكون حالا
فيه ولا محلا له فان المتقوم في حد نفسه بالخارج يكون منحصرا في
المتقوم بالحال والمتقوم بالمحل والمستغني في التقوم المذكور
عن الحال والمحل يكون مستغنيا في ذلك عما هو خارج عنه
مطلقا والخارج المتقوم للشئ في حد نفسه منحصر في الحال
والمحل واما الخارج المتقوم للشئ في نفس الامر فهو الفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير وظهر من ذلك ان تقوم الشئ
بما هو خارج عنه قسمان احدهما تقوم في حد نفسه بالخارج
عنه وذلك الخارج اما حال فيه او محل له والثاني متقوم في نفس
الامر بالخارج عنه وهذا الخارج هو الفاعل المذكور ولعل القائل
المذكور لم يفرق بينهما وحسب ان ليس المتقوم معنى يختص بالحال
والمحل وانما يختص بهما بمجرد العبارة وليس كذلك فان احد
قسميه مختص بالحال والمحل في نفس الامر كما فصلناه واما النقص

بالاعراض الحالة في المادة المادة بغير وارد لما مر من ان المادة
في نفسها ليست شيئا بالفعل حتى يعرض لها عرض واذا صار
مع الصورة شيئا بالفعل كالماء جسما واحدا وهو موضوع لما عرض
له وبين الموضوع والعرض مباينة قال بعض الفضلاء قد صرح
المص في هذا الكتاب بان الموضوع مباين للعرض وجعل الموضوع
عبارة عن المحل المستغني عما حل فيه المتقوم بنفسه وقال في
نقد المحصل الحال الذي لا يقوم محله هو العرض الموضوع له ما ذكره
في ذلك الكتاب يدل على ان لا يعتبر في الموضوع التقوم
بنفسه بل يكون هو عبارة عن المحل الذي لا يتقوم بما حل فيه
كما هو الموافق لما ذكروه في شرح المواقف فعلى هذا لا يكون المو
ضوع مباينا للعرض بل يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما
في عرض لا يحتاج الى ما حل فيه كالحركة بالنسبة الى السرعة وصدق
العرض بدونه في عرض لا يكون محل العرض وصدق الموضوع
بدونه في محل هو جوهر واظن ان في لفظ الموضوع اصطلاحين
احدهما ما ذكره في النقد موافق لما ذكره الامام في المحصل والاخر
ما ذكره ههنا هذا كلامه وهو بعض ما ذكرناه من ان للموضوع
تفسيرين ورد بان ذاتي الشئ الخ هذا الرد مردود
بان ذاتي الشئ بين الثبوت لما هو ذاتي له سواء عقل بالكنه
تفصيلا او لا بالكنه اجمالا كما فصلناه في مباحث الوجود
نعم لا يلزم ان يكون الذاتي بين الثبوت للامر الصادق على
ذي الذاتي كالحيوان بالنسبة الى الفاعل بل المتصور
من النفس هو المدبر للبدن في قبل هذا كلام مشهور بين القوم
وفي فيه نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري والصورة
العلمية في العلم الحضوري هي بعينه صورة العينية فالحاضر عند
النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة لا وجه من

باولي

وجد مهما كيف لا وعلم النفس بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه
علم حصولي لا حضوري فان قلت الحاصر بذاته   هو النفس
الشخصية والمدرك بالوجه هو المطلق النفس قلنا اذا كانت
الجزئيات يدركه بذواتها من غير كسب كان نوعها التصور بديهيا
اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف المشخصات كما
ذكروه في بداهة كنه الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها
الا ان لقائل يقول بداهة فرد معين لا يقتضي بداهة النوع
انما المقتضي لها بداهة الافراد اذ ح يتنبه النفس للمشترك الذاتي
والمتحقق هنا بداهة فرد فقط اذ كل احد لا يعلم بالعلم الحضوري
الا نفسه فتامل والاولى ان يقال انما يكون الذاتي بين الثبوت
اذا تصور الشيء والذاتي كلاهما بذاتهما ولا يعلم ان مفهوم الجوهر
متصور بذاتها فان ما يعلم منه عرض له ولعل ما هو كنهه بين
الثبوت له وفيه بحث اما اولا فلان ما هو المعلوم لنا هو
عين المشار اليه بلفظ انا فكما ان ذات كل واحد منا في الخارج
امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل والاجزاء فيه بالقوة كما عرفت
مما حققناه في مباحث الماهية فكذلك المعلوم منه بالعلم الحضوري
امر واحد هو المشار اليه بلفظ انا وهذا المعنى انسان وليس
بمجرد لصدق قولك انا انسان وانا جالس مثلا والظاهر
انهم ارادوا هذا المعنى الى اعضائي هي البدن ويتصرف فيها وارادوا
بالنفس المتصرف لا المعنى المذكور لانها مجردة عندهم وليس
انسانا بخلاف المعنى المذكور ولا شك ان علمنا بكل واحد
من جزئي هذا المعنى علم حصولي كيف لا وهذا ان الجزئان ليسا
بحاصلين فيه بالفعل حتى يكون العلم بهما حضوريا ومن ثمة قالوا
ان النفس معلومة بانه مدبر البدن ومن يزعم ان لنا من ذواتها
معلوما حضوريا غير المعنى المشار اليه بانا فعليه اثبات لان ذلك

ليس بينا ولا مبينا بل بين ان ما يعلم كل احد من ذاته هو هذا
المعنى ليس الا فتبين ان علم الانسان بذاته حضوري لا علم
جزئه الذي هو النفس بذاتها كما حسبه هذا الفاضل واما ثانيا
فلان قوله اذا كانت الجزئيات يدركه بذواتها من غير كسب
كان نوعها التصور بديهيا في حيز المنع اذ لو كان كذلك لم يكن شيء
من الانواع الحقيقية كسبيا لان افرادها التي هي الجزئيات الحقيقية
لا يكتسب كما حقق في موضعه وقوله اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع
الا الى حذف المشخصات ايضا في غير المنع اذ لو كان كذلك
لكان حذف مشخصات كل شخص مستلزما لتعقل نوعه بالكنه
ومن البين انه ليس كذلك فانا اذا حذفنا مشخصات زيد
مثلا حصل في عقولنا الانسان لا الحيوان الناطق الذي هو
كنهه وهو مجمله   فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لما تحته
تمة اي قيل لا يخفى ان مثل ذلك يرد على الدليل الاول اذ
يجوز ان يكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الاعراض بديهيا
ويمكن حمل كلام المص على دفع الايجاب الكلي ليندفع ذلك
وفيه بحث اذ لو حمل كلام المص على ارفع الايجاب الكلي لكان
عاريا عن الفائدة اذ كل ما هو جنس فانما يكون جنسا بالقياس
الى بعض ما تحته دون بعض آخر فان من جملة ما تحت الجنس
هو الفصل والجنس عرضي بالقياس اليه كما حقق في موضعه
فرفع الايجاب الكلي ثابت في جميع الاجناس ولم يلزم من صدق
رفعه ههنا نفي جنسيتهما بل مراد المص انهما ليسا جنسا لشيء
من افرادهما الحقيقية لانه حكم بانهما من المعقولات الثانية
والمعقول الثاني ليس ذاتيا لشيء من افراده الحقيقية
كما حققناه ويعضد ذلك ما ذكره بعض الفضلاء من ان
الدليل المذكور لا يدل على السالبة الكلية التي هي المدعي

اعني قولنا لا شيء من افراد الجوهر يكون الجوهر جنسا له بل على
السالبة الجزئية اعني قولنا بعض افراد الجوهر لا يكون الجوهر
جنسا له وهو الافراد التي يتوقف اثبات الجوهرية لها الى وسط
كالنفوس والصور والمعقول اشتراكه عرضي اشارة
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين وليس
بشيء اذ لا اشارة في كلام المصنف الى ذلك بل يعلم من كلامه
نظم كلامه يشير الى الوجه الثالث فكانه قال والمعقول اشتراكه
عرضي فلا يكون الجوهر جنسا سلمنا لكن كتب القوم مشحونة
باقامة الحجج المذكورة على نفي جنسية حقيقة الجوهر حيث
استدلوا بها في مقام المعارضة مع من قال بان مقولة الجوهر
جنس عالي ولا شك ان من قال بانه جنس لا يقول الا
بجنسية ماهية الجوهر وفيه بحث اما اولا فلان كلام المصنف
صريح في ان الدعوى عرضية هذين المفهومين من حيث قال
والمعقول اشتراكه عرضي واما ثانيا فلان عرضية هذا المفهوم
لا يدل على عرضية ما هو الجوهر حقيقة حتى يصح ان يجعل هذا دليلا
على ذلك عبارة عن عوارض الوجود الذهني لا تحاذي
انا رجع المعقول الثاني الى ان لا يكون ذاتيا لشيء من افراد
الحقيقة ولا يكون له مبدا ار موجود في الخارج كالشيء للموجود
والمصنف حيث اطلق المعقول الثاني في هذا الكتاب اراد به
ذلك ولما لم يكن المبدا الجوهر والعرض اعني الجوهرية و
العرضية وجود في الخارج وهو ظاهر فاذا ثبت ان الجوهر
والعرض لا يكونان ذاتيين لافرادهما كانا من المعقولات
الثانية فظهر ان توجيه الموجه وان ما اورده الشارح عليه
غير وارد ويلزم التسلسل لزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم لو كان
الجوهر جنسا للفصول ايضا حتى يحتاج الفصول الى فصول

اخرى وليس كذلك اذ الجنس عرض عام للفصل لا جنس له
كما بين في موضعه فلا يجوز قيام العرض الواحد اي فيلزم الاول
ان لا يختص بالعرض كما في المتن ليشمل الصورة فيه بحث اذ
الضابط وهي قوله وحدة الحال يستلزم وحدة المحل شاملة
للصورة ايضا وقوله فلا يجوز قيام العرض الواحد اي بتفريع
على الضابط المذكورة وتفريع بعض ما يشمله الضابطة عليها شائع
كثير غير مختص بعدم شمول الضابط لبعض آخر مما يشمله
فيلزم ان لا ينفصل اثنان في الاثنينية اي قيل فيه بحث لانه ان
اراد انه يلزم ان ينفصل عندنا بمعنى عدم اطلاعنا على وجه الامتياز
فهو غير صحيح وان اراد انه لا ينفصل في نفس الامر فاللازم ممنوعة
والسند ظاهر وفي بحثه بحث لان معنى هذا الكلام انا ندرك من الا
بين معنى بديهيا نسميه بالاثنينية وهذا المعنى يتحقق في العرض
الذي فرض انه واحد اذا كان في محلين بالمصنف فيلزم ان يكون
المتصف بالاثنينية لم يكن اثنين بل يلزم ان يكون الوحدة
اثنينية قيل فيه نظر لكن السيد الحكيم بامتناع حلول شخص واحد
في محلين مختلفين اذ العقل يحكم بديهية ان العرض القائم
بشيء غير القائم بشيء آخر من غير توقف وانكاره سفسطة
ولو جوز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة
بينهما بل توقف الى ان يبين له عدم قيام العرض الواحد بمحلين
فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع تصورين او
تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد لان التصور
نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا
يجتمع النقطتان في خط واحد والخطان في سطح واحد
والسطحان في جسم واحد لتماثلهما قلت لا نسلم ان التصورات
متماثلة وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير تصور

مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة تغاير التصديق
بأخرى بالنوع والذي يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع
قطع النظر عن المحل مغاير لتصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع
قطع النظر عن المحل تغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا
وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس له تحصل منتظر
بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم به من حيث انه يقبل المحصلات
الذهنية التي تلحقها باعتبار قيامه بأشخاص الاذهان نوع كلي ونوع
مغاير في ذاته للعلم بغيره واما النهايات فانما تقوم بمحل واحد
من حيثيتين مختلفتين فان الخط مثلا من حيث انتهائه مخصوص معروض
لنقطة معينة ومن حيث انتهائه الآخر معروض لنقطة اخرى فالموضوعات
تختلف بالحيثية فتأمل وفيه بحث اما اولا فلانه قد رتب قوله
فان قلت على ما ذكرتم يقتضي امتناع حلول شخصين تصورين
او تصديقين في نفس واحدة على امتناع حلول شخص في محلين
مختلفين وهو لا يترتب على ذلك بل يترتب على عكس ذلك
اعني امتناع حلول شخصين في محل واحد اذا اتحدا في النوع وهو ظ
واما ثانيا فلان الظاهر ان المتصورات امثال متماثلة ولا يرشد
تغاير تصور زيد وعمرو الى خلاف ذلك اصلا لان تشخصهما
مختلفان نوعا فكما ان تصور زيد يغاير مغاير تصور عمرو بالنوع
كذلك المتصورين في الصورة الاولى ان المتصورات امثال
وهو الانسان مع تشخص مخصوص يغاير بالنوع للمتصور في الصورة
الثانية وهو الانسان مع تشخص آخر وكما ان ذاتيهما متماثلان
كذلك تصوريهما لانهما كانا متصور تشخص ذات زيد وتشخص آخر
ذات عمرو متماثلان فان ذات كل واحد منهما هو الانسان
والصورة الحاصلة منه في شخص مماثل للصورة الحاصلة منه
في شخص آخر وما سماه في بيان ذلك بالتحقيق فهو بهذا الاسم

ليس بحقيق اذ حاصله ان العلم بزيد مثلا كلي ولا يقتضي ذلك
ان يكون العلم بكل مفهوم نوعا آخر كما لا يخفى على انه لا يلزم ان يكون
العلم بكل مفهوم مغايرا بالنوع للعلم بمفهوم آخر اذ المضاف مع الاضافة
بدون المضاف اليه نوع كلي علم هذا وعلم ذلك في ذلك عدم هذا او علم
ذلك مثلا مفهومان متماثلان لا يتميز احدهما عن الآخر انما هو بالامر
الخارج عنهما وهو المضاف اليه وادراك هذين المفهومين ايضا متماثلان
مثلان لان امتيازهما انما هو بامر خارج عن هذين الادراكين وهو الادراك
المضاف اليه واعترض لو جاز حلول عرض واحد اخ قيل او يلزم
من كل منهما ان يكون شيء منهما في زمان واحد مباينا لنفسه في الا
شارة الحسية وهو باطل بديهة ذلك ان يقول هذا انما يلزم من تجويز
قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين في الوضع اما الموحد في قيامه
بمحلين متميزين وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون جسم واحد
كل واحد في مكانين فان قياس حلول العرض في المحل على حصول
الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا الحكم كان قياسا
فقهيا غير مقبول معقول وفيه بحث اذ لا يلزم من صحة الاشارة
الى شيء واحد من جهتين مختلفتين مباينة الشيء لنفسه في الاشارة
الا يرى انه يصح ان يشار الى الفلك من الشمال والجنوب كليهما
مثلا ولا يلزم من ذلك مباينة الفلك لنفسه في الاشارة
البديهية لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج
وقيل ذلك لان المقتضي لذلك هو علاقة الاختصاص الناعت
وهو المشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شيء بامر اعتباري
من غير اتصاف اجزائه باجزائه لجوز اتصافه بامر موجودي
من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا ترى ان الدليل على
استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجري في [illegible]
من غير فرق وقال بعض الفضلاء لا يخفى على [illegible] ان البديهية

لا فرق بين الامر الاعتباري الذي في نفس الامر كالنقط على تقادير
اعتباريتها والموجود في الخارج في جواز القيام بالمحل على وجه لا يلزم
من انقسام المحل انقسام الحال فتخصيص الجواز بالاعتباري
المذكور تحكم وفيه بحث اذ بين الصورتين في ذلك فرق لان
العرض الموجود في الخارج موجود قد انضم الى موجود آخر فيه ولا
شك ان الانضمام الى الكل مستلزم للانضمام الى الكل اجزائه كما
تقرر والاما بخلاف العرض الاعتباري المذكور فانه ليس من
لوازم كون الشيء واحدا مثلا ان ينضم اليه الوحدة في الذهن
فانا نعلم قطعا ان الشمس مثلا واحد سواء حصل في الذهن
ولم يحصل ولو حصل في الذهن لم يلزم ان يحصل معها الوحدة
فيه ولو حصل معها الوحدة فيه فهي قائمة بالذهن لا بالشمس المو
جودة فيه بل مرجع عروض الوحدة لها الى انها عين الواحد كما ان
في الموجود والممكن من ان مرجع عروض الوجود للشيء الى كونه
عين الموجود ومرجع عروض الامكان له الى كونه عين الممكن واذا
لم يكن العرض الاعتباري منضما الى محله لم يلزم من انقسام
المحل انقسامه فان قلت انضمام العرض الموجود في الخارج الى
المحل الموجود فيه لا يقتضي الانضمام الى اجزائه فان السطح موجود
في الخارج منضم الى محله فيه وليس له انضمام الى كثير من اجزاء المحل
كما لا يخفى وكذا الخط بالقياس الى محله والنقط بالقياس الى
محلها قلت انما يرد هذا لو كان السطح ومحله امرين موجودين
في الخارج بالحقيقة وليس كذلك فان السطح هو ظاهر
الجسم ومن البين ان الجسم في الخارج ليس شيئين احدهما
ظاهره والثاني باطنه بل كلاهما موجود واحد في الخارج والعقل
يميز ظاهره عن الباطن وبالجملة هو من العوارض التحليلية فاعرف
بالقياس الى التحليل وقس عليه الخط والنقطة قال الشيخ

في الشفاء ان اخذ ظاهر الجسم من حيث هو ظاهره ومن حيث
انه لا يوخذ معه شيء مما وراء الظاهر فهو بسيط وسطح فان
قطع هذا الذي هو السطح فالتفت الى القطع الذي يناله حفظ ولم
يلتفت الى مشاركة الجسم فيه فان طرفه الحاصل بالقطع هو الخط
فان قطع الخط فان طرفه على ذلك الاعتبار هو النقطة هذا كلامه
وهو مصرح بما ذكرنا لكن البديهة تشهد بان ذلك لا
طائل قيل هذا ثم وكيف يسمع في مثله دعوى البداهة مع ان
جمهور المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط
والحالة هذه ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا ثم القول اذا قطعنا
المخروط نصفين طولا من راسه الى قاعدته فاما ان يقال بانقسام
النقطة الى نقطتين مع بقائها بالتشخص له او بصيرورة النقطة
الشخصية السابقة قائمة بمحلين لا بطريق الانقسام بل كونها
هذه وتلك او بانعدام النقطة وحدوث آخرين والاول والثاني
باطلان فتعين الثالث اما في تلك الصورة فلا يوجب ثبوت
انعدام نقطة وحدوث اخرى فيما اذا اخذ قطعة من المخروط فلا من جهة قاعدته
لعدم تحقق في جانب النقطة منها بخلاف سواء قلنا بانعدام الجسم
بالتفرق وحدوث آخر او بقائه موصوف بالكثرة بعدما كان
موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من المخروط من جهة قاعدته
كما فرضه وقلنا بان التفرق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة
بل يجوز ان يبقى بعينها قائما بذلك المحل الذي كان واحدا اولا
وصار كثيرا بالتفرق سواء جعل محله القريب المقدار او الجسم
فتقرر ان ما كله ليس مشكلا على شيء من المذهبين
وقد اجاد الشارح تبعا للمصرح بقاء الجسم بعينه بعد التفرق
ربح لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم اشكال فلا وجه لاستشكاله
اصلا وقس على حال المكعب وفيه بحث اذ لو جاز ان يكون الجزء

المفروز من القاعدة جزء المحل يقط موجوده فى راسه ومن
الجائز ان يكون كل من جزئي المخروط فى بلد اخر فحينئذ اذا انعدم الجزء
المفروز المفروض من القاعده وبقى الجزء الاخر فان نقطة
نقط الراسى لزم بقاء الحال مع انعدام المحل وان تبدل بنقط
اخرى لزم ان يكون انعدام جسم فى بلد مغيرا للنقط الكائنة فى
بلد آخر والتزام ذلك سفسطة قال بعض الفضلاء البرهان
القاطع يدل على ان تلك الاطراف ينعدم فى الصورة المذكورة
فان الضرورة الشى لا يشوبها وهم قاطعة بان تلك الاطراف
الغير المنقسمة سواء كانت موجودة اولا قائمة اولا بالمخروط
التى لم تقطع ثم اذا قطع وانعدم المحل لاول بسبب القطع لزم
ان ينعدم ما حل فيه لان انعدام المحل يستلزم انعدام الحال
فلزم من ذلك ان الاطراف الموجودة بعد انعدام المخروط
والمكعب ليست هى الموجوده اولا بل هى امثالها وليس
الحكم بانها موجوده اولا الا حكم الوهم لعدم تميزه بين الامثال
على ان الخصم لا يلزمه لاقامة البرهان بل يكفيه ان يقول لانم كون
البديهة المذكورة بديهة العقل لم لا يجوز ان يكون بديهة
الوهم لعدم تميزه بين الامثال فلا يفيد المناقشة فى بعض مقدمات
الدليل المذكور وفيه بحث اذ لا شك انه يجوز ان
يكون عرض قائما ببعض موجود واحد دون بعض اخر منه
كما فى الابلق فان السواد حل فى بعض منه والبياض فى
بعض آخر ولا شك انه يجوز ان ينعدم بعض الشى ويبقى
بعض منه فاذا انعدم من الابلق البعض الذى حل فيه
البياض مثلا وبقى البعض الذى فيه السواد لم يلزم انعدام
السواد لبقاء ما هو محله حقيقة وهو البعض الباقى واذا
حكم العقل ببقاء السواد فى الصورة المذكورة كان مطابقا

للواقع ولا يلزم منه انعدام المحل مع بقاء الحال اذا تقرر
ذلك فنقول لا يلزم من البرهان الذى ذكره هذا الفاضل
ان ينعدم الاطراف المذكورة عند انعدام المخروط والمكعب
وانما يلزم ذلك لو ثبت ان تلك الاطراف قائمة بمجموع
المخروط والمكعب وهو غير مسلم لجواز ان يكون قائمة بالبعض
الباقى منهما بعد الافتراق كما هو الظاهر واذا كان كذلك
لا يلزم من انعدام المخروط والمكعب انعدامها فلا يكون
دعوى ضرورة بقائها منافيا لما ذهب اليه المتقدمون من
انتفاء المخروط والمكعب بعد الافتراق منهما كما حسبه هذا الفاضل
فان قلت انعدام بعض الشى وبقاء البعض منه انما يستقيم
اذا كان لذلك الشى اجزاء بالفعل حتى يجوز ان ينعدم احد
منها ويبقى الآخر اما اذا كان الشى متصلا واحدا لا جزء له بالفعل
كقطعة ارض بسيط مقسوم يكون نصفها ابيض
ونصفها اسود مثلا فمشكل لان تنصيف
القطعة المذكورة الى النصفين ينعدم القطعة ويحدث
قطعتان اخريان مع ان البديهة حاكمة ببقاء لون النصفين
على ما كان قبل القسم وكذا بانعدام احد نصفيها ينعدم القطعة
المذكورة ويحدث جسم آخر مع ان الضرورة قاضية ببقاء لون
احد النصفين على ما كان قبل انعدام النصف الآخر قلت للقطعة
قبل القسمة ذات هى التراب وصفات كاللون والواحدة
وغيرهما وكان العقل لا يحكم بانتفاء ذات تلك القطعة بالمرة
وحدوث قطعتين اخريين من كتم العدم لا يحكم بانتفاء بعض صفاتها
بالمرة وحدوث امثالها من كتم العدم كاللون فى المثال المضروب
والفرق بينهما فى ذلك الحكم ظ وان كان يحكم ببطلان بعض صفاتها
كالوحدة بل يحكم بان تلك التراب التى كانت قبل القسمة قطعة

واحده صارت بعد القسمة قطعتين واللون الذي كان
للقطعه قبل القسمة بعينه باقي في القطعتين والقوم لا الحكم
الاول بان ذهبوا الي ان هناك امرا مبهما متعين بما حل فيه فلما حدث
فيه الصورة الارضية الواحدة قبل قسمة القطعه صار ترابا
واحدا ثم لما قسمت وبطلت هذه الصورة الارضية الواحدة
وحدث فيه صورتان ارضيتان بعد القسمة لم تزل ترابيته لان
الصورتين الحالتين فيه ارضية ايضا دون وحدته لان صورته
ح كثيره فاذن يصدق ان التراب التي كانت قبل القسمة
قطعه واحدة صارت بعد القسمة قطعتين وبذلك يصح
الحكم الثاني ايضا بان يكون محل اللون المغير الحاصل قبل القسمة
وبعدها تلك التراب المتحقق في الحالين فيصدق ان اللون
الذي كان للقطعه قبل القسمة باق بعينه بعدها من جهة انه لو
لون ما ده الشي حامل الصفات ولم يريد وا به ان المبهم على
ابهامه حامل صفة لانه ما دام مبهما لا يكون الا بالقوة ويمتنع ان
يكون له صفة بالفعل والحاصل انها بعد القسمة ينعدم
من بعد الوجوه ويبقى من بعضها والعقل يميز بين هذه
نها اذا قسمت القطعه اما اذا انعدام منها بعض دون بعض
فيصدق الحكم بان التراب التي كانت بعضها من امر موجود
في الواقع قبل ذلك صارت موجودا على حده ونفي كونها
على ما كان قبل ذلك بعينه فان قلت فرق بين لون القطعه
المذكورة وبين نقطة المخروط اذ محل اللون جزء مخصوص من
القطعه فيجوز بقاؤه بعد القسمة ببقاء ذات الجزء و
بخلاف النقط اذ لا اختصاص الجزء من اجزاء المخروط بها
فيكون محلها نفس المخروط ويجب انعدامها بانعدامه قلت
عدم اختصاص لبعض اجزاء المخروط بنقطة اذ لاجزاء المفروض

في المخروط قسمان قسم منها لا يغير النقط بانعدام لا دخل لهذا
القسم في محلية النقط وقسم يغير النقط بانعدامه وهذا القسم
محلها فيكون حكمها حكم لون القطعه المذكورة وقس على ذلك
سطح المكعب فلاح ان حكم البديهة ببقاء نقط المخروط وسطح
المكعب بعد الازالة المذكورة حكم بديهة العقل لا حكم بديهة
الوهم ولا ينافيه شي مما ذكرتم للاطراف ليست بموجودات
على حده بل هي العوارض التحليلية حسبما حققناه انفا
لان التشخص مفتقر الى الوجود وذلك لان الوجود مقدم
في نفس الامر على فعلية ذاتيات الشي كما مر فكيف لا يكون
مقدما على تشخص سيما اذا كان التشخص بالعوارض ومنع
تقدم الوجود على التشخص كما سيأتي مدفوع بما حققناه
من تقدم الوجود والمستغني عن المحل في الوجود الخ
اقول اذا كان شي في حد ذاته حالا لشي اخر ومتعلقا به كان
وصفا لذلك الشي وناعتا له كاللون فانه في حد ذاته لون
شي ومتعلق به ومضاف اليه متخصص ومتعين بذلك
الشي تخصص المضاف بالمضاف اليه وكذا المقدار فان
نفسه مقدار شي وحال من احواله وتخصص ومتعين بذلك
الشي وهذا حكم ساير الاعراض فانها في حد ذاتها احوال
للاشياء ونعوت لها وتخصص وتتعين بها ومن ثمه ذهبوا
الى وجوب اعتبار موضوعات الاعراض في حدودها وقد يعبرون
عن ذلك بعبارة اخرى فيقولون وجود العرض في ذاته
وجوده لغيره وما لا يكون في ذاته حالا لشي مضافا اليه فان
تعين بذاته مهما كان ناعتا له كالصورة فانه بذاتها متعين
الهيولي فيكون نعتا لها وان لم يتعين بذاته مهما لا يكون ذاته
ومهيته النوعية حالا لشي ولا متعينا لمبهم فلا يكون ذاته نعتا

نه بنا وجها الوجود

لشيء لكن نسبته الى اليه يجوز ان يكون نعتا ناعتا لذلك الامر
لان النسبة بذاتها حال للشيء ومتعلق به ومضاف اليه
فيكون النسبة نعتا بذاتها ومتعلقها نعتا للامر المذكور
بالعرض كالتامر فان التمر وان لم يكن في ذاته حالا لصاحبه
لكن نسبته الى التمر ناعتا له بذاتها والتمر ناعت له بواسطة
تلك النسبة اليه ومن ثمه ذهب الادباء الى ان لا اشتقاق في
مثل التامر واللابن بمعنى النسبة فاذن الفرق بين مثل
الضارب ومثل التامر ان ذات الضرب حال لزيد
مثلا وصفة له بخلاف التمر فانه ذاته ليس حالا لزيد لكن نسبته
زيد اليه حال له والتمر نعت له بواسطة كونه متعلق تلك النسبة
فظهر ان ما هو مستغن عن الغير في تعيين ذاته لا يكون
عرضا لان ذاته لا يكون ناعتا للموضوع وكان قوله المستغني
عن المحل في التشخص احترازا عن الاعراض فانها يحتاج في
تعيين ذواتها وتشخصها في حدود ذواتها الى المحل و
قوله المستغني عنه في الوجود احتراز عن الصور فانها تحتاج
في الوجود الى محل مستعد لها فما هو مستغن في التشخص
والوجود عن المحل لا يكون عرضا ولا صورة وقد بينا ان غير
ما لا يكون ناعتا بحسب ذاته فلا يكون ذاته حالا في محل
لتشخص العرض ليس لمهيته الخ قال بعض الفضلاء هذا التقدير
والتقرير الذي في شرح المواقف يدلان على ان المراد با
لمقتضى العلة في الترديد المقتضي التام والعلة التامة
او العلة المستلزمة للمعلول اذ انحصار النوع في الشخص
اللازم لكون المقتضي هي المهية او لازمها انما يتاتي على احد
هذين التقديرين فعلى الثاني لا يلزم من ابطال علية المباين
والحال في المحل او الحال فيه بذلك المعنى ثبوت علية المحل

كذلك والحق يلزم ان يكون المحل عليه قريبة مستلزمة لتشخص
العرض الحال فيه وهو الى العرض بط بلا شبهة ويشكل
قول المواقف بعد ابطال الاحتمالات التي هي غير احتمال كون
المحل علة فهو محله اذ لا يلزم من ابطال علية المهية ولوازمها
وعلية الحال والمباين بذلك المعنى ثبوت علية المحل بذلك
المعنى كما يدل عليه سياق كلامه والحق يلزم ان يكون المحل
مستلزما للتشخص ما حل فيه وعلى التقدير الاول يلزم ان يكون
الحال علة تامة لتشخص للعرض وهو بط وليس بمطلوب وايضا
يبطل قوله ولكن الموضوع من جملة المشخصات قال ثم نقول
لم لا يجوز ان يكون العلة هي المهية بشرط امر اعتباري عارض لها
مقدم على وجود المحل والتشخص كتقدم الوجوب السابق العارض
للمحل المقدم على وجوده الشخص او يكون العلة امرا اعتباريا
عارضا للمحل مقدما عليه ان كان المراد بالعلة مطلقها وان
اريد العلة الفاعلة فلم لا يجوز ان يكون المباين بشرط هذا
الامر الاعتباري فاعلا وتفاوت نسبته الى التشخصات
نظرا الى ذاته كما وقع في شرح المواقف لا يمنع تساويه
اليها نظرا الى ذلك الشرط ولم لا يجوز ان يكون العلة ذات
المحل من حيث هي مع قطع النظر عن كونها محلا فلا يلزم من انتفاء
عنه استغنائه عنه او يكون ذات الحال في المحل او ذات الحال في
العرض من حيث هي بدون اشتراط حلولها فلا يلزم على التقدير
الثالث الدور كما ذكر في شرح المواقف ويمكنه ان يدفع
الثلاثة الاخيرة عن تقرير المواقف بان ذات المحل والحال
بدون اعتبار الحلول في العلة في حكم المباين في تساوي النسبة
اذ مع قطع النظر عن الحلول واشتراط بكون المعنى في العلة
التي لا بد لها من خصوصية مع المعلول نفس المحل والحال فقط

فلا يكون الحلول معتبرا في نسبتها الى المشخص فيكون نسبتها
الى المشخصات مساوية كالمباين الذي لا محل له ولا حال
فكانهم ارادوا بالمباين ما لا يكون حالا ولا محلا حال اعتبار
الحلول وفيه بحث من وجوه منها انا لا نم انه يلزم على التقدير
الاول ان يكون المحل علة تامة للتشخص العرض اذ الدليل
المذكور بالحقيقة برهان خلف وتحديه ودان الموضوع من جملة
مشخصات العرض اذ لو لم يكن من جملتها فتمام مشخصه اما مهيته
ولوازمها واما امر حال فيه او اما مباين او مركب من هذه الا
مور كلا او بعضا ولا قسم باسرها بطل فتعين ان يكون الموضوع
من جملة مشخصاته غاية الامر انه لم يتعرض لابطال ان يكون
تمام المشخص مركبا من الامور المذكورة لامكان ابطاله بالـ
دلائل التي يبطل بها هذه الامور ولا يلزم ح ابطال قوله المو
ضوع من جملة المشخصات بل يلزم اثبات ذلك ومنها
ان الامر الاعتباري الذي فرضه مشخصا او شرطه ان كان
صفة للمعروض كان داخلا في الحال فيه فان لم يكن صفة لكان
داخلا في المباين فليس هذا قسما آخر غير الامور المذكورة
ومنها ان المهية لو كانت مع وجوب المحل تمام المشخص فان
كان للمحل دخل في التشخص فهو المطلوب والا كان المشخص
المهية مع مطلق وجوب الممكن المحل فيكون النوع منحصرا
في الشخص كما لو كان المشخص المهية ولوازمها ومنها ان
ذات المحل لو كان علة للتشخص لثبت كون الموضوع
من جملة المشخصات وهو المدعى ولا يلزم ان للحلول
مدخلا في ذلك والا انحصر نوعه في شخصه فبطل دعوى
امتناع انحصار نوع عرض ما في شخصه قم وفيه بحث اذ لو
انحصر نوعه في شخصه باقتضاء مهيته من غير ان يكون لغيره

مدخل في تشخصه لم يكن في حد ذاته مضافا الى شيء اذ لو كان مضافا
اليه لكان لذلك الشيء لا محالة مدخل في تخصيصه واذا لم يكن في
ذاته مضافا الى شيء لم يكن ذات حالا لشيء فلا يكون ذاته
نعتا لغيره فلا يكون عرضا ولا ما حل فيه والا دار قال
بعض الفضلاء قيل لو سلم الدور فمقول انه دور معي اقول
لا شك ان حلول الاعراض وقيامها بموضوعاتها محتاج الى
تشخص موضوعاتها ولذلك صح تفريعه عليه بالفاء المدالة على
ترتب ما بعدها على ما قبلها وتاخره عنه تاخرا ذاتيا كان يقال
تعين هذا الجسم فقام به هذا السواد كما يصح تفريعه على وجوده
كذلك بلا فرق فاله ورالح لازم وفيه بحث اذ احتياج الحلول
الى تشخص المحل قم فضلا عن ان يحتاج الى ان يتقدم تشخص
المحل عليه الا يرى ان الصورة حالة في مبهم هي الهيولى وتشخص
المحل بها اقول منشاء بل فيه نظ لانه قبل العقل السليم بعض
عن توارد الموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذ الا
خط تبادل امور على امر واحد بالعدد وحكم بحسب الفطرة بان
الثابت هو الموصوف المتزايدة هو الوصف والحق ان احل
الدعوي اظهر من هذه التنبيهات وفيه بحث اذ انقباض العقل
عما ذكره ممنوع بل العقل السليم يحكم بان محالها الصور النوعية
النباتية والحيوانية التي هي المادة تتبدل في حال النمو والذبول
مع بقاء الصور النوعية المذكورة بعينها مع زوال المحال على
حال واحد فلم لا يجوز مثل ذلك في المعروض وموضوعه لا بد
لنفيه من الدليل باي طريق عرفتم قيل هذا اغراء جلاء في
الناقص بلع والمجيب منع ومطالبته بالطرق خارج عن قانون
التوجيه اقول ما ذكره القائل ظ اذ ما مرجعه وغاية ما ذكر الشارح
ان احتياج الجسم الى الحيز غير معلوم وذلك لا يقتضي صحة النقض

٢٨٧

براذا الكلام على تقدير احتياج العرض الى الموضوع كما يفصح عنه
قوله واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت
ان العرض لا يصح عليه الاستقلال فالم نثبت احتياج الجسم الى
الجزء لا يمكن اجراء الدليل فيه   قوله فاذا انتفى ذلك الجزء الذي حصل
منه التشخص الخ قيل ان اراد بذلك الجزء الامر الذي
هو مبدأ القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي يوضحه
بان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو الساق
فم انه يلزم من زواله زوال التشخص ولكن لا نم انه يلزم من زوال
المحل زوال ذلك الامر لجواز بقائه متعاقب الموضوعات فلا
يلزم من انتفاء المحل المعين انتفاؤه وان اراد سبب ذلك
الامر فلا نم انه يلزم من زواله ذلك الامر لجواز بقائه اخر وهذا
اصل المنع وفيه بحث اذ ما هو مناط امتناع فرض الانطباق
على كثيرين ليس امرا حاصلا في التشخص يكون نسبته اليه نسبة
الفصل الى النوع كما حسبه الشارح والقائل المذكور بل
هو لا ادراك الحسي كما مر تحقيقه وعلى تقدير ان يكون في التشخص
ذلك الامر المخصوص المانع من فرض الانطباق على كثيرين
فلا بد ان يكون سببه امرا شخصيا كما نص عليه الشارح
بقوله ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر مشخص
ولا يجوز ان يكون سببه احد الموضوعات كما يشعر به قول
القائل لجواز بقائه متعاقب الموضوعات لانه احد الموضوعات
واحد بالعموم ولا يمكن صدور الواحد بالشخص عنه حسبما
حقق في موضعه احقق في موضعه من ان الواحد بالعموم لا
يكون فاعلا للواحد بالعدد وهذا الابتناء ما اورده القائل الا اذا
ثبت ان المحل علة فاعلية لتشخص العرض ودون اثباته خرط
القتاد قال بعض الفضلاء ههنا اشكال قوي وهو ان انهم

انما اريد ان يكون المحل علة لتشخص العرض انه علة له بشرط الحلول
يلزم ان الحلول متقدما على التشخص والحال ان الحلول الذي هو الوجود
في الموضوع متأخر عن وجود الحال في نفسه فيلزم ان يتأخر تشخص
العرض عن وجوده بمرتبتين وهو باطل لما سبق من ان الوجود
والتشخص ليس بينهما تقدم وتأخر وان اريد ان ذوات الموضوع
من حيث هي هي علة من غير اشتراط الحلول علة فلا فرق بينها وبين المباينة
في تساوي النسبة الى التشخصات لظهور ان لا مدخل للحلول
في الترجيح ومع قطع النظر عنه يكون في حكم المباين ولا يتميز عن
المباين في ذلك الحكم وذلك ظاهر لمن له وجدان وايضا لا يلزم
من كون ذوات المحل من حيث هي علة امتناع الاستقلال عنه او على
تقدير الاستقلال لا يلزم ان يمتنع علة التشخص التي هي تلك الذات
بل اللازم استغناء الحلول فيها وهو ليس بشرط كما هو المفروض
فلا يلزم من استغناء علة التشخص فلا يلزم من الدليل المذكور
المدلول على علية المحل التشخص بما هو المطلوب من امتناع استقلال الاعراض
وفيه بحث اذ بطلان تأخر التشخص عن الوجود ممنوع فان التشخص
قد يكون بالمهية وهي متأخرة عن الوجود في نفس الامر وان كانت
متقدمة عليه في الاعتبار الذهني كما مر تحقيق ذلك وقد يكون بلوازم
المهية المتأخرة عنها فيكون متأخرا عن الوجود بمرتبتين فقد
وقد يكون بالعوارض المعللة باللوازم المذكورة فيكون متأخرا
عن الوجود بمراتب بل قد يكون التشخص متأخرا عن الوجود
بالزمان كتشخص الهيولى بالصورة الحادثة فان وجود الهيولى
متقدم على وجود الصورة الحادثة بالزمان فيكون متقدما على
تشخص حصل فالوجود في الزمانين واحد والتشخص متعدد من
تلك الصورة فيها بالزمان انتهى   وبالجملة فليس
هناك عرض هو الحركة مثل بغي انما انحلال السكنات وعدمه

او بوجود اضافی فیلتئم وعلی التقدیرین لا وجود لها فی الخارج وانت تعلم
ان جواز اتصاف العرض بالامر الاعتباری کان فی المحل اذ لا
فرق فی انتزاع العقل بین الاعتباریات عنهما فان جاز
اتصاف الاعراض بوصف اعتباری جاز اتصافها بوصف موجود
اذ النسبة الناعتیة مشترکة نعم یظهر الفرق بناء علی مذهب
المتکلمین من ان القیام هو التبعیة فی التحیز وفیه بحث اذ
الملازمة المدلول علیها بقوله ان جاز اتصاف الاعراض بوصف
اعتباری جاز اتصافها بوصف موجود ممنوعة فان للامور الاعتباریة
کثیر من الاحکام مخالفة للامور الموجودة ومن الجائز ان یکون
الاتصاف بها من هذا القبیل علی ان المانع ههنا هو المتکلم ونسبة
الناعتیة لیست مشترکة بینهما عنده کما اعترفت به فکیف یکون اتصاف
الاعراض بالامور الاعتباریة کافیا فی اثبات المحط علیه فلو
استقل عنه ابطل هذا الخبر استقرار الخبر علی تقدیر استقلال الجسم
عنه غیر لازم کما ان استقرار الموضوع عند استقلال العرض عنه غیر
لازم والمراد ان الجوهر حال استقلال الجسم عنه لا یکون محلا له و
الموضوع حال استقلال العرض عنه لا یکون موضوعا له اذ لا بد
ان یقوم التحیز بالجوهر اولا ثم قبل ضرورة انه لما لم یتحیز اولا لم یتبعه
الغیر فی التحیز ولا معنی لکونه متحیزا الا قیام التحیز به وفیه بحث اذ لا نسلم
انه لا معنی لکون الشیء متحیزا الا قیام التحیز به بل معناه انه یتحد
مع المتحیز ولا یستلزم ذلک قیام التحیز به الا تری ان کون
الشیء موجودا لا یستلزم قیام الوجود به کما مر تحقیقه
واراد بالقول بالامکان قبول لا یستقیم تغیر القبول بالامکان
ههنا الا اذا امکن ان یتحقق الخطوط الثلثة علی الوجه المذکور
فی کل جسم ولیس هذا مقابل لما ولا لاطما من قواعدهم انه لا یمکن
ان تحقق الخطوط المذکورة محدد الجهات فیمکن الجواب بالامکان

تحقق الخطوط المذکورة فی المحدد نظرا الی مادته وان امتنع
بسبب الصورة النوعیة عندهم والامکان الذاتی لا ینافی
الامتناع بالغیر وفیه بحث اذ مادة المحدد مختص به ولا تستعد
الا لصورته فکیف یمکن تحقق الخطوط فیها ولا شبهة فی ذلک
علی الواقف بقواعدهم وعلی تقدیر تسلیم امکان تحقق الخطوط
فی مادته النقض بالمحدد باق بحاله لامتناع تحقق الخطوط
فیه لمنع صورته عن ذلک کما اعترف به مع فساد آخر
وخلو مادته فی تعریف الجسم فقد اشترط قیامه بالجوهر
بقیامه بالجوهر ان اراد بقیام التحیز بالجوهر تبعیته التحیز له فی
التحیز فلا یصدق قول لا بد ان یقوم التحیز بالجوهر حتی یتبعه غیره
اذ تحیز معناه لا بد ان یتبع التحیز للجوهر فی التحیز حتی یتبع الجوهر غیره
الجوهر فی التحیز ولا شک ان التحیز غیر الجوهر فیلزم ان یتبع التحیز للجوهر
فی التحیز حتی یتبع التحیز فی التحیز وان اراد به اتصاف
الجوهر بالتحیز فغایة ما لزم من ذلک ان یکون ذلک الغیر الذی
هو نفس التحیز بعد قیامه بالجوهر فی التحیز فیکون تحیز التحیز بعد قیامه
بالجوهر والحاصل ان التحیز الجوهر وصفین قیامه بالجوهر وتحیزه
بالتبعیة واحدهما اعنی قیامه بالجوهر شرط للآخر ولا محذور
فیه واما اشتراط قیامه بالجوهر بقیامه بالجوهر فلیس بلازم
قطعا ولعل غیر مقید بقید الامکان بل محمل قبل لم یحصل
الشارح معنی الغرض المذکور ههنا وتحقیقه ان کل امتداد فهو
فی حد ذاته صالح لان ینتزع منه شیء دون شیء بمعنی انه یمکن
للعقل ان یفصل بمعونة المتخیلة التی شأنها الترکیب والتفصیل
الی الاجزاء مثلا فیه عند حد ودونه اصلا امتدادا معینا الی اجزاء
معینة علی الوجه الجزئی هذا الفیما وبهما وان حکم بان هذا
الامتداد المعین مثلا وکل جزء من اجزائه یقبل التحلیل علی

هذا الوجه كان تعيينا فرضيا عقليا وهذا الحكم صادق يحكم به العقل
بمعونة الوهم فكان المجردات لا تقبل فرض الانقسام بهذا المعنى
لان هذا الحكم ههنا فرضي كاذب ونقض العقل هناك يخترع ما هو موجود
فيه بالقوة الى الفعل في التعقل وههنا انما يخترع ما ليس بموجود
فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر وانا نسمي الاول بالفرض الا
نتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي وكثيرا ما يستعمل الفرض الاول
بلفظ في فيقال فرض الانقسام في الجسم وقلما يستعمل الثاني
بفي فلا يقال فرض الانقسام في المجرد بل انما يقال فرض انقسام المجرد
وليت شعري ما ذا يقول الشارح في قبول القسمة الذي جعلوه
من خواص الكم ان فسره بامكان تحقق الانقسام فيه انتقض
بامكان تحقق الانقسام فيه كما اخذه ههنا مع ان الكم المتصل
يتعذر بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الحدود فيه
او بامكان فرض الانقسام على المعنى الذي فيه فيلزم اشتراك
النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا الكلام مع انهم عن آخرهم صرحوا بان
النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام
فرضا عرضا والسطح عمقا وقد عرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة
الفرضية قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انه الذي يمكن
ان يفرض فيه اجزاء يجتمع منها حد مشترك هو نهاية لاثنين منها
وفيه بحث اذ التحقق الذي ذكرنا انما هو معنى التقسيم الوهمي
والعقلي لا معنى فرض الخطوط الثلثة المذكورة في الجسم فكيف
يكون ذلك تحقيقا لمعنى العرض المذكور كما يدل عليه قوله لم
يحصل الشارح معنى العرض المذكور وتحقيقه ثم القوم ارادوا
بقولهم الكم المتصل قابل للقسمة انه قابل لطريان القسمة
عليه كما يقولون المهية قابلة للعدم ولا يقتضي ذلك اجتماع
القابل مع المقبول والشارح وافقهم في ذلك وليس في كلامه

ما يابي من هذا كل الاباء لا يخفى على ان المعنى الذي حمل لفظ العرض عليه
معنى غير متعارف لا يتبادر من لفظ العرض ولا يظهر قرينة يدل
عليه فحمله على هذا المعنى البعيد جدا اذ في التعريفات يحمل الالفاظ
على ما يتبادر منها فالاولى ان يقال قد يستعمل لفظ الفرض بمعنى
التقدير المعتبر في مقدم الشرطية وقد يستعمل بمعنى تجويز العقل
وعدم اباءه والاول اعم وجودا من الثاني فان العقل يابى عن
اشتراكه في مثل قولك لو كان زيد مشتركا بين كثيرين لكان
كليا وبعد تمهيد وجود ذلك نقول ان اراد الشارح بالفرض
في قوله لان فرض الابعاد الثلثة فيها يمكن الفرض بالمعنى الاول
ثم ان ذلك ممكن في المجردات لكن الفرض الماخوذ في التعريف
بالمعنى الثاني وان اراد الفرض بالمعنى الثاني فممنوع ثم انه
العقل يابى عن ان يكون في المجرد خط ولا يجوز ذلك اصلا
لا اختصاص بذوات المقادير لا للاحتراز عن السطح فقيل
يمكن ان يقال السطح للاحتراز عن السطح الجوهري الذي
يثبته قوم واستحالته عندهم لا يقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا
في التعريفات الاسمية التي يذكر قبل اثبات وجود المعرف
وقيل الدلالة على استحالة بعض ما يدخل فيها ويعلم ان تصور
السطح الجوهري ليس تصور الجسم فانه لو لم يعتبر لزم ان
يكون تصوره تصور الجسم غايته ان يكون مستحيلا كتصور
الجسم الغير المتناهي فانه تصور لجسم مستحيل قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء كل جسم فهو متناه ولكن حد الجسم
من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث هو متناه
والمتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوم بحد الجسمية جسما ولذلك
قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح برهان ان ايضاح
العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين وفيه بحث اذ لا

فتراز بالفصل على ما هو خارج عن الجنس غير معقول لان ما لم يدخل
فيه امر لا يتصور ان يخرج عنه بتقييده مقيد واما عدم ذهه جسما
لتقييد الجنس في نفس الامر فلما لم يدخل السطح الجوهري في الجوهر
القابل كيف يتصور الاحتراز عنه بواسطة التقييد بقيد وليس
تعريف الجسم تعريفا رسميا مذكورا قبل اثباته كما حسبه لان
وجود الجسم بينا غني عن الاثبات اتفاقا لا اوليا بالاخرة
قبل هذا الادراك اما لانه اذا انتهى القسمة يلزم وجود الجزء كما
ذكره السيد في شرح المواقف فيرد عليه انه ربما يجب انتهاء
القسمة العقلية والوهمية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود
ما لا ينقسم اصلا لا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود
ما لا ينقسم اصلا في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف
ولو لم يكن وجود ولا في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على
الوجه الكلي لم يمكن الحكم عليه واما لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك
الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع تركبه منها يعم التركيب
الخارجي والوهمي بل وجود تلك الاجزاء في الوهم صح كما ذكر في
حواشي شرح حكمة العين وفيه انه انما يلزم التركيب الوهمي هنا
لو لم تنته القسمة الوهمية قبل الفرضية اما لو انتهت قبلها فيكون
الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهما منجزية بحسب الفرض
العقلي لا من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا كما مر نعم انما يلزم تركبه
مما لا يتجزى اصلا بحسب الفرض العقلي ودلالة الدليل على استحالته
ممنوعة انه لا يلزم منه الا وجود تلك الاجزاء في العقل على الوجه
الكلي ثم اقول الاولى ان يقال انما يمكن التقسيم الوهمي والفرضي
الى اقسام لو فرضت موجودة فبالغت يحصل من تلك الاقسام
مقدار تساوي ذلك المنقسم وذلك ضروري اذا تمهد ذلك
فلما بطل تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ظ تقدير وجودها

لعلل انحلاله اليها لما عرفت من انه لا يتحلل الا الى اقسام لو
يحصل من مجموعها ما يساوي ذلك المنحل ويمكن توجيه الاول بهذا
الوجه فان قلت فيلزم امتناع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة والفت يحصل منها مقدار
غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه قلنا
قالوا معنى قبول الجسم القسمة الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل
الى حد لا يقبل القسمة بعده واما قول المقادير الغير المتناهية اذا
كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة
اما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انتصاف الذراع
المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وكذا الى غير النهاية
موجود ولم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام
الى اجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى لا ينتهي بحسب الى حد
لا يمكن للعقل تجزيته فتلك الاجزاء متناقصة على التوالي واما
فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فممتنع بديهة
فضلا عن التزايد وسيجيء لهذا تفصيل فان قلت فح
يرد على الحكماء المحذورات التي ترد على النظام التي الجاتها
الى لزوم لا تناهي المقدار اذ النظام انما يقول بتألف الجسم
من الاجزاء المتناقصة وما نرد على الحكماء الا اخذ ما بالقوة
بالفعل وعلى ما قررتم لا فرق بينهما في اباء اللاتناهي قلت
النظام لما اخذ جميع الانقسامات بالفعل لزمه كون تلك
الاجزاء الغير المتناهية غير منقسمة فورد عليه ما لا يرد عليهم
لانهم لا يقولون بالتأليف اصلا ولا مدخل للزوم اللاتناهي
التناهي فيه وكذا التعميم بالتناسب وكذا عدم لحوق السريع
البطيء لانه مبني على ان السريع اذا قطع جزءا فالبطيء لا بد ان
يقطع جزءا الصق والا انقسم الجزء او يسكن ولا يخفى عدم وروده

عليهم اذ عندهم كل ما يقطع البديع فالبطيء يقطع اقل منه
واما امتناع قطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فمشترك
لانه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل او بالقوة
في ان الحركة تاتي عليها ومنها ما يقال في دفعه عن الحكماء يقال في
دفعه عن النظام كما ذكره الشارح وغيره لكن ستعين هناك
لحوق اه انه تخصيص وروده بالنظام وفيه بحث من وجوه
منها انه ان اراد بقوله ربما يجب انتهاء القسمة الفعلية والو
همية قبل القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا لا
في الخارج ولا في الوهم اذ لا يلزم وجود ما لا ينقسم في الخارج بعضا
تحليليا من وجود خارجي فلزوم ذلك ط لانه اذا انتهى انحاء
القسمة جميعا في جسم موجود خارج كان لا محالة بعضه وان
لم يكن منفصلا عن الباقي مما لا ينقسم اصلا ويجري فيه بعض
دلائل ابطال الجزء كان يقال ما منه الى السماء غير ما منه الى
الارض لظهور ان ذلك جار في الجزء المتصل كما انه يجري
في الجزء المنفصل وان اراد به انه لا يلزم وجود ما لا ينقسم
في الخارج موجودا براسه لا بعضا من موجود فمسلم لكن لزوم الشق
الاول يكفي في الكلي ومنها انه لا يلزم من الحكم على الشيء وجوده
في الوهم او العقل اذ كثيرا ما نحكم على ما يمتنع حصوله فيهما فيهما
كشريك الباري واجتماع النقيضين المحتملين فان الحكم على ممتنع
حصوله فيهما كشريك الباري ممتنع والاشياء يستدعي
ان يكون معلوما والعلم به لا يستلزم وجوده كما مر مرارا ومنها
انه لا يلزم من المقدمات الممهدة ما بني عليها من امتناع
انحلال الجسم الى اجزاء غير منقسمة اصلا اذ غاية ما لزم من
المقدمة المذكورة ان لا ينحل جسم الى اجزاء لا يكون لشيء منها
مقدار لانه لا يكون المركب من تلك الاجزاء مساويا

للجسم في المقدار ومن الجائز ان يكون ذلك ممتنعا ولا
يمتنع ان يكون بعض ما ينحل اليه الجسم غير منقسم دون بعض
آخر ويكون المركب من جميع اجزائه مساويا للجسم في المقدار
فلم يلزم من ذلك ما ادعاه من امتناع انحلال الجسم الى ما لا
ينقسم اصلا ومنها ان ما ذهب اليه من ان المقادير المتناقصة
الغير المتناهية مقدار جميعها متناه ظاهر الفساد ضرورة ان
المقادير الغير المتناهية بالعدد سواء كانت متساوية
او متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه ومن
ثم صرح العلامة الجرجاني في حواشيه على هذا الكتاب بان الجسم
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج
الاقسام الغير المتناهية فيه الى الفعل والا لزم ان يكون مقداره
غير متناه وسيصرح الشارح بذلك ايضا وكيف يتصور
ان يكون المقادير المتزايدة الغير المتناهية مقدار جميعها غير
متناه والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه والمتناقصة
فعيته لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة
اذا اعتبرت من الجانب الاخر يكون متزايدة لا محالة والتنوير
الذي ذكر في بيان ذلك سهو نشا من اشتراك اللفظ فان
غير المتناهي مطلق على معنيين احدهما ما لا يتناهى الى حد
يقف عنده وان امتنع خروج جميع ذلك الى الفعل كما
حققناه في موضعه والثاني ما يكون بحيث اي حد اخذت منه
وجدت الباقي فاضلا عليها والكلام هنا في الغير المتناهي بالمعنى
الثاني وانصاف الذراع ليست غير متناهية بهذا المعنى
بل هي غير متناهية بالمعنى الاول وبين المعنيين بون بعيد
قال بعض الفضلاء مذهب الشهرستاني لا يستلزم وجود
الجوهر الفرد في الخارج ولا امكانه بل انما يستلزم امكان كون

شيئ في الخارج من الجسم غير قابل للقسمة بوجه وهو
غير امكان وجود الجوهر الذي ابطلوه ولا مستلزما له والجواب
انه لا فرق بين الامر الذي انتهى اليه القسمة وبين الجوهر الفرد
الموجود المستقل في اقتضاء الامتداد وعدمه فاذا استحاله
الجوهر الفرد لاستلزامه تمايز الاطراف المستلزم للامتداد
استحال ذلك الامر بالضرورة لانه امر متصف بكونه بحيث لو
وجد ذلك مستقلا يكون له اطراف متمايزة وامتداد
ولم يكن كذلك الا اذا كان له حظ من المسافة والامتداد
في حال الاتصال فكان استحالة وجود الجزء دليلا على استحالة
وجود ذلك الامر وستلزمه فيها وامكان ذلك الامر يستلزما
لامكان وجود الجزء وفيه بحث اذ استلزام امكان ذلك
لامكان الجزء غير بين ولا مبين ولا سقبض العقل من ان
يجوز في المتصل ما لا يجوز في المنفصل فالجسم الطبيعي
قال بعض الفضلاء قال في شرح المواقف فان قلت الحد
صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك لان
الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني
الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قايم بجوهر آخر مما لا يثبت
الا بانظار دقيقة في احوال الجوهر الممتد فالمقصود هنا تعريفه
واقول المقصود هنا تعريف الجسم الخارج من القسمة وكذا
تعريف الجسم الذي قصد بيان حقيقته واجزايه الخارجية
كما يدل عليها سياق كلام شرح المواقف ولا شبهة في ان
الخارج من القسمة والذي قصد بيان حقيقته لاجزايه
الخارجية ليسا الا المركب من الهيولى والصورة فينبغي ان
يقصد بما ذكر في معرض التعريف تعريفه دون ما يدرك
في بادي الراي هذا كلامه وانا اقول في جواب السوال

لانم صدق الحد المذكور على الصورة الجسمية وحدها لان
الصورة متحدة مع الهيولى في الاشارة بل هما ذات واحدة
في الخارج كما حققناه فكيف يجوز ان يفرض فيه وحدها خط
مع ظهور ان كل خط يفرض هناك يكون منفرضا في المجموع
والا فما حل فيه طرفه الفوقاني الخ قيل هذا يوهم ان
الطرف انما يقول بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف
وجزءه الطرف امتداد وله اجزاء وليس جزء الاول من جزء
لكونه موضوع الطرف فالاولى ان يقال الاشارة الى احد
الطرفين غير الاشارة الى الاخر والا فاياس احدهما ياس
الاخر بعينه وتغاير الاشارتين يستلزم جواز فرض شيء دون
شيء فيه وفيه بحث اذ لانم ان بعض اجزاء الامتداد ليس
اولى من بعض آخر لكونه موضوع الطرف لان اجزاء الامتداد
قسمان قسم يمكن توهم انتفاؤه مع بقاء الطرف على ما كان
وقسم لا يمكن توهم انتفاؤه مع بقاء الطرف على ما كان وقسم لا
وقيامه بالقسم الثاني اولى كما لا يخفى غير ما حل فيه التي
التحتاني قال بعض الفضلاء ان اراد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك بط اما
الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف
سريانيا وان اراد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه
ان ينفرض فيه شيء غير شيء ولم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي
يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد
الذي هو المقتضي لذلك الانفراض فالاولى ان يقال ان
تعدد الاطراف انما يتصور فيما له حظ من الامتداد فيتصور فيه
شيء غير شيء وفيه بحث من وجهين احدهما ان نختار الشق
الثاني وهو ان المحلين متغايران في الوهم ولا يلزم منه ان

يكون حلول لاطراف سريانيا لجواز ان يكون حلولها مختصا
ببعض لاجزاء لكون ذلك البعض اولى بمحليته من البعض
لآخر باحد الوجهين اللذين ذكرنا هما في ذلك آنفا ولا يكون
حلولها في ذلك البعض بطريق السريان والثاني ان طرف
الشيء انما هو ظاهره لا موجود على حدة كما حقق الشيخ في
الشفا ونقلنا عنه في الحواشي السالفة فليس هناك موجود
ان حل احدهما في لاخر بل هناك موجود واحد غير ظاهره ولم
يوجد معه شيء مما وراء الظاهر ولذلك الا لاطراف شيء يكون
ملاقيا له حقيقة ولا شك ان تقسيم ظاهر الشيء تقسيمه او
مستلزم لتقسيمه كما ان تقسيم غير ظاهره كذلك والا لكان
لاشارة الى احد الطرفين الخ فيه بحث اذ لا يلزم من كون محل
النهايتين واحدا ان يكون لاشارة الى احدهما عين لاشارة
الى لاخرى كما لا يخفى فالاولى ان يخص الدعوى ويقال لو كان
محل النهايتين واحدا بحيث لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لكانت
لاشارة الى احدهما عين لاشارة الى لاخرى يجب
المتوسط قال بعض الفضلاء لقائل ان يقول المستدل بهذا
الدليل ان استدل على السالبة الكلية اعني قولنا لا شيء من
الجسم مركب من لاجزاء التي لا تتجزى لا يتم لاستدلال اذ تقرير
الدليل ح يكون هكذا لا شيء من الجسم مركب من لاجزاء التي لا
تتجزى اذ لو كان شيء منه مركبا منها لجاز تركبه من ثلثة اجزاء كذلك
فيرد عليه ان تركب شيء من الجسم من الجزء لا يستلزم تركبه
من ثلثة اجزاء كذلك لجواز ان لا يمكن تركب بعض لاجسام
من الجزء على الترتيب المذكور الخ بل على الترتيب الذي
قال به الاطباء في اقل ما يتركب منه الجسم فلم يثبت ان لاجسام
واجزاءها متفقة الحقيقة وان استدل به على السالبة الجزئية

لايلزم

لايلزم المطلوب الذي هو السالبة الكلية وفيه بحث اذ
للمستدل ان يستدل به على السالبة الكلية وتقرير الدليل
هكذا لا شيء من الجسم مركب من لاجزاء الغير المذكورة فاما ان
يمنع المتجزئة اذ لو كان شيء منه مركبا منها فثلث اجزاء منها
يتركب منها الجسم المذكور ان وقعت على الوجه المذكور فاما ان
يمنع الوسط من تلاقي الطرفين فيلزم لانقسام وهو خلاف
المفروض او لا يمنع فلا يحصل الحجم من ضم بعضها الى بعض اخر
فلا يحصل الجسم من تركيبها وقد فرضنا الجسم المذكور مركبا
منها هف وقد فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى لآخر قال
بعض الفضلاء لمانع ان يمنع امكان الحركة ولانتقال الى
الوسط اذ الحركة انما تتصور في الفراغ الذي يسع المتحرك والفراغ
الذي ينتقل الجزءان الى الوسط بانتقالهما اليه لا يسع الجزءين
فلا بد ان يلتقيا قبل وصولهما اليه والحاصل يمنع امكان وجود الجزء
على لانفراد وفيه بحث اذ وجوب وقوفهما قبل الملاقاة
مع حصول فراغ قابل لان يتحرك جزء اليه بينهما غير معقول الا
يرى انه اذا سكن احدهما يحرك لاخر الى ذلك الفراغ ويلاقي
لاخر ولا يتوقف الدليل المذكور على امكان وجود الجزء
على لانفراد لجواز ان يوضع راسا مخروطين مثلا على الطرفين
ويحرك المخروطان على الوجه المذكور حتى يلاقي جزءا راسيهما
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المذكور الخ قيل انما
يلزم ذلك لو لم يزد دورات الذي يلي المذكر على دورات
لابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المسافتين والحاصل انهم ما
التزموا التفكك المهم اختيار لانه يمنا الشق والقول بز
يادة دورات لاقرب على دورات لابعد ولعلهم انما
لم يلتزموا ذلك لانه يستلزم تمام دورة لاقرب قبل دورات

٢٩ع

لا بعد والحس شهد بخلافه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب
الثلث وكان التزام ذلك اخش من التفكك فلذلك
لم يلتزموه وفيه بحث اذ لو التزموا ذلك لزم التفكك ومفاسده
الاخرى بيان ذلك ان الاجزاء التي في سمت واحد كالاجزاء
التي في خط من الخطوط التي اعتبرها الشارح تختلف
دوائرها بحسب اختلاف مسافاتها مثلا الجزء الذي يكون
مسافته نصفها في جزء آخر تتم دورة في زمان يقطع الجزء
الآخر نصف الدورة فيلزم التفكك ومفسدة اخرى وهو
ان لا يرجع الجزء القريب الى السمت التي كان عليها اذا سكن
الرحى حين قطع الجزء البعيد نصف الدورة ثم اذا تم الدور
رجع الجزء القريب الى السمت التي كان عليها والحاصل الاجزاء
التي في سمت واحد يقع حال الحركة في سموت مختلفة بعضها
يرجع الى السمت التي كان عليها وبعضها لا يرجع الى غير ذلك
والحس يكذب ذلك كله للطافة الارضية التي يقع فيه
التفكك قيل اذ لو كان زيادة العظيمة على الصغيرة على
نسبة عظيمة نسبة الالف الى الواحد مثلا يلزم ان يسكن
الصغيرة على تقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين ويحصل
الانفكاك في هذا القدر من الزمان واللصوق في زمان
يقطع جزء جزءا فيكون فاين لطافة زمان التفكك زمان
اللصوق الطف بكثير من زمان التفكك وفيه بحث لان ما
ذكره انما يستقيم لو كانت الصغيرة يلصق بالكبيرة المذكورة
وليس كذلك فانها يلصق ما يليها وبينهما تفاوت يسير في
ذلك وهكذا الى ان ينتقل الى الدائرة الملصقة بالدائرة
العظيمة يعني لو صح الجزء السفت الدائرة قبل يكن
اجزاءه في المضلعات فانه اذا جعلنا الخط محيط مثلث

او مربع فاما ان يتلاقى ظواهرها اي آخر الترديد فيلزم انتفاء
الاشكال المسطحة المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا
وليس بشيء لان هذا اجاب بعض الفضلاء بان
عدم الاحساس بالتضريس لصغر الجزء الذي وقع التضريس
به لا يقتضي ان لا يرى جميع الاجزاء والكل من حيث هو كل
كما في اجزاء الدائرة فانه لصغره لا يرى بخصوصه على وجه
يتميز عند الرائي عما يلاقيه ومع تجويز ان لا يحس خصوصه الجزء
الذي وقع التضريس به على وجه يتميز عند الرائي عما يلاقيه
فلا يحس خصوصية حاله من التضريس به ووضعها بما يلاقيه
من وقوعه فوقه او تحته وان كان يحس على وجه لا يقدر الحاس
على تميزه عما عداه بحسب الكنه ووضعه مع سائر الاجزاء ومراد
الفاضل بالاحساس في قوله في قوله ابده كذبا ان شرط صدق
الاحساس الادراك المتعلق بخصوصه المحسوس تعلقا يكون
سببا لتميزه عن غيره على الوجه المذكور والمراد بالمدرك
في قوله يمكن للقوة الحاسة دركه وقوله ولم يقوى الحاسة
على ادراك الادراك على الوجه المذكور ومراده بالتشبيه
بالاجزاء السنوسية والاصوات الخفية التشبيه في عدم الاحساس
والادراك بالوجه المذكور وفيه بحث لان هذا الجواب انما
يتمشى لو ادعى المعترض ادراك خصوصيات التضاريس
المذكورة واما اذا ادعى ان تلك التضاريس لما كانت متساوية
الاجزاء اذا عظم منها يمتنع ان يدرك محله كما يدرك الاجزاء كذلك
لا يتمشى الجواب المذكور ويمكن ان يجاب بان التضاريس
محله انما يلزم اذا كان عددها قريبا من عدد الاجزاء او اكثر منها
وذلك غير لازم لجواز ان يكون التضاريس قليلة العدد
متباعدة بعضها عن بعض وح لا يلزم ادراكها بجملة الخ

فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان انت خبير بان
المراد بالحركة مهاهي الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة وهي بمعنى
القطع لا التوسط وستعلم انها امر خيالي لا وجود لها في الخارج
اصلا فليس المراد ان الماضي من الحركة موجود خارجي حاصل
في الماضي من الزمان كما هو المتبادر بل المراد انه موجود وان
كان وجوده في الخيال وواقع في الزمان الماضي فان استدل لا
مبتني الجزء بوجود الحركة وبوقوعها في الحال سواء كانت موجودة
في الخارج او في الخيال فيجاب بانها ليست واقعة في الحال بل
الماضي من الحركة موجود وواقع في الماضي من الزمان والمستقبل
منها واقع في المستقبل منه   واذا كان الان موجودا لا
يذهب عليك ان وقوع الحركة في الآن يقتضي وجود الجزء سواء
كان الآن موجودا في الخارج اولا فلا فائدة في اخذ وجوده
في الدليل ومنعه في الجواب حيث يستقيم الدليل بدونه
وذلك ان تقرير الحجة الثالثة بهذا الآن غير مستقيم لا بينه
الشارح في الزمان والزمان ينطبق على المسافة فيكون في
المسافة امر غير منقسم بازاء الآن في الزمان وهو الجزء الذي
لا يتجزى وقد يجاب بان الآن ليس موجودا في الزمان بحسب
نفس الامر بل هو من العوارض المفروضة فيه كالنقطة المفروضة
في امتداد خط تقي المسافة عارض فرضي بازائه كالنقطة الفرضية
او الخط الفرضي في عرض المسافة لا الجزء الذي لا يتجزى
بل هي موجودة في كل من الحد و والمفروضة في المسافة قال
بعض الفضلاء لما لم يكن الحركة بمعنى التوسط منقسمة في
جهة امتداد المسافة الى اجزاء غير مجتمعة بسبب قطع
المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء
مجتمعة بسبب حلولها في محل ينقسم حلولا سريانيا كان ثبوتها

للمتحرك

للمتحرك في حد غير منقسم في تلك الجهة وهو اما نقطة فقط واما
خط في عرض المسافة وذلك لان معنى ثبوت تلك الحالة للمتحرك
في حد غير منقسم كون تلك الحالة ثابتة للمتحرك حال كون المتحرك
حاصلا في ذلك الحد وان يكون المتحرك المنقسم في الجهات
حاصلا في غير المنقسم عبارة عن انطباق امر غير منقسم يتوهم
في المتحرك على امر غير منقسم كذلك يتوهم في المسافة فان
معنى كون المتحرك حاصلا في حد هو النقطة ان ينطبق النقطة
المتوهمة فيه على النقطة المتوهمة في المسافة كالكرة المتحركة
في السطح المستوي على معنى حصولها في المسافة الا الانطباق
النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهمة في ذلك السطح اذ
لا يتصور في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه على خط
مستقيم في المسافة وكذا معنى كون المتحرك حاصلا في حد هو
الخط ان ينطبق الخط المتوهم في المتحرك على الخط المتوهم
في المسافة كالمضلع المتحرك فالمتحرك ان كان كرة والمسافة سطحا
مستويا كان الحد نقطة فقط لما ذكرنا من امتناع توهم الخط
المستقيم في الكرة وان كان مضلعا يكون خطا واقعا في
عرض المسافة هذا اذا جعل المسافة للكرة المتحركة في السطح
المستوي مجرد السطح المستوي اما اذا جعلت مجموع الاجسام
التي يحيط سطوحها بتلك الكرة كما هو الحق يكون مجموع
السطوح الذي يحيط بالكرة مستديرا على   فيكون
الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا على الخط المستدير
المتوهم في تلك المسافة فيتصور ان يكون الخط حد
الكرة المذكورة كالمضلع واما ذكر النقطة مجرد لاحتمال
واما تقييد الخط بكونه في عرض المسافة لئلا يلزم انقسام
الحركة في جهة امتداد المسافة الى اجزاء غير مجتمعة وانقسامها

مجتمع في الوجود في جهة العوض لا يفرنا اذ الممتنع من الحركة بمعنى
التوسط هو الاول دون الثاني وفيه بحث من وجوه منها
انه لو لم يكن لحصول الكرة في مسافته التي هي السطح المستوي
معنى الا انطباق والنقط المتوهمة فيها على النقط المتوهمة في
ذلك السطح كما حسبه لزم ان يخرج في كل آن من انات زمان
الحركة انطباق خطتين اخريين من هذه النقاط الى الفعل وما
وجب ان يكون بين ما بين وبين النقطتين المنطبقتين قبلها
او بعدها جمالا لامحالة جزء من المسافة والالازم حال النقاط لزم
ان يخرج اجزاء غير متناهية من المسافة الى الفعل في زمان الحركة
وسيجئ بيان استحالة ذلك وايضا يلزم ان لا يقطع الكرة المذكورة
ذلك السطح اذ النقط المفروضة في السطح ليست اجزاء لها ولا
يلزم ان يكون المنطبق عليها منطبقا على شيء من اجزاء المسافة
ولا علمها ولا شك ان قطع المسافة يستدعي ما انطباق عليها
والتحقيق في ذلك ان الخط المستدير المتوهم في منطقة الكرة
منطبق في زمان حركتها على الخط المستقيم المتوهم في السطح المستوي
وما بين اجزائه اجزاء وانطباق الخط المستدير على الخط المستقيم
في الزمان ليس ممتنعا انما الممتنع انطباقه في ان كما حقق في موضعه
وفي الانات المفروضة في زمان الحركة ينطبق نقاطها على نقاطه
كما ذكره فليس انطباق الكرة على المسافة المستقيم موقوفا
على صحة توهم خط مستقيم في سطح الكرة كما يشعر به قوله
اذ لا يتصور في الكرة توهم خط مستقيم حتى يتصور انطباقه على
خط مستقيم هذا اذا كانت الكرة مدحرجة على السطح المذكور
اما اذا مدت عليه بلا دحرجة او عدد راس خطوط عليه فالنقطة
منطبق على الخط المستقيم ونصير مماسا لجميع اجزائه في زمان
الحركة وذلك ايضا غير ممتنع انما الممتنع انطباقهما في ان وفي

آن وفي كل آن من انات زمان الحركة ينطبق هذه النقطة
على نقطة اخرى مفروضة في الخط المذكور ومنها ان المتحرك ما
دام متحركا لا يكون في حد واحد من حدود مسافته الا في آن
واحد اتفاقا وتفسيره بحصول المتحرك في حد المسافة وبكون
منطبق النقطة المتوهمة على النقط المتوهمة في المسافة لا يستلزم
ذلك بل يجوز ان يكون المتحرك حال حركته في حد واحد من
حدود مسافته في انات متعددة فليس معنى حصول المتحرك
في حد المسافة ما ذكره عند القوم كما يشعر به قوله فان معنى
كون المتحرك حاصلا في حد الخ ومنها ان جميع السطوح المحيطة بالكرة
ومستدير على هيئة المحاط بها مكانها الحقيقي المنطبق عليها المساوي
لسطحها الخ وليس مساويا لها وقد جعله مسافة لها حيث قال فيكون
الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا على الخط المستدير
المتوهم في تلك المسافة ويمكن دفعه ايضا يمكن دفع الدفع
بان ما ذكره يقتضي ان يكون في الجسم اجزاء غير متناهية ينقسم
الجسم اليها ولا يقتضي ان يكون لكل ما كان جزءا الجسم يكون
من تلك الاجزاء فان النظام قد جوز التداخل وكان قائلا بتركيب
الجسم من الجواهر الفردة فيحتمل عنده ان يكون تلك الجواهر
الفرد التي هي اجزاء الجسم متداخلة ويكون في الجسم اجزاء
لا ينقسم الجسم اليها هذا الجسم له حجم متناه قال بعض
الفضلاء قيل لا يفتقر في الاستدلال بالتناسب الى تحصيل
جسم ذي حجم في جميع الجهات اذ يكفي ان يقال ان كان
للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بازدياد
الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى
حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير
المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه واجيب عنه بان النسبة

اي ابعيته احد المقدارين من الآخر فاذا قلنا ان هذا المقدار
من الآخر ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من
نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثل المنسوب
اليه فالنقط لا يمكن بان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح
ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح
ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط
وليس لكل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما ولذلك يحصل الجسم
ثم نسب وفيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من اجزاء وكان
الجسم يزداد بحسب ازديادها ولا اجزاء فكل عدد يفرض من تلك
الاجزاء بل واحد منها يكون النسبة الى الكل بالثلث او الربع
او غير ذلك بالحق بلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل
ما بدنه ان يرتبط الدليل الدال على التعميم بالدليل الدال
على السابقة الجزئية ويترتب عليه او ان يقرر الدليل على وجه
لا يكون للخصم مجال فلان منع بعض مقدماته كما يكون له مجال للمنع
بحسب الظاهر كما في صورة تقرير الدليل بدون تحصيل الجسم
المذكور وفي نظر وبحث اذ غاية ما لزم مما ذكره انه يلزم ان تكون
لا جزاء احد المكعبين نسبة الى اجزاء الآخر سواء كان نسبة
متناه الى غير متناه او لا وهو ليس بمطلوب وانما المطلوب نسبة
مقدار احدهما الى مقدار الآخر ليستدل بها على نسبة الاجزاء
ايضا كذلك فلا يكون ما فرض غير متناهية وهو ليس بلازم لجواز
ان يكون تركيب الاجزاء في احدهما بوجه يحصل منها نوع من المقدار
كالخط وفي الآخر بوجه يحصل منها نوع آخر كالجسم وح لا يكون لمقدار
احدهما نسبة الى مقدار الآخر كما بينه المجيب وحينئذ
يكون بينهما متفاوت في انفسها هذه المقدمة ليست مسلمة عند
القائلين بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة ولو سلموا فا

ذهبوا الى تركيب الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتقدرة
المتناهية يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن
يكون كل امتداد الخ فيه بحث اذ لو كان الجسم مركبا من اجزاء
لا تتجزى وكانت الاجزاء الواقعة في كل امتداد يفرض فيه
متناهية لكان عدد الامتدادات الصحيحة الفرض فيه متناهيا
والا لا يمكن ان يفرض فيه امتداد يكون الاجزاء الواقعة فيه غير
متناهيا والا لا يمكن ان يفرض فيه امتداد يكون الاجزاء الواقعة
فيه غير متناهية بان يكون كل جزء منه واقعا في امتداد من
تلك الامتدادات الغير المتناهية وقد فرض ان كل امتداد
فرض في الجسم متناهية الاجزاء هف واذا كان عدد الا
متدادات الصحيحة الفرض والاجزاء الواقعة في كل واحد منها
متناهيين لكانت الاجزاء الواقعة في الجسم متناهية اذ لا
جزء للجسم الا وهو واقع في امتداد من تلك الامتدادات
والحاصل من ضم المتناهي مع المتناهي مرات متناهية لا محالة
متناهية وذلك على قياس ما قال المتكلمون مقدو
رات الله تع الخ لا يخفى الفرق ما بين هذا وما نحن فيه لان
ذوات الاقسام المنقسم اليها حاصلة في الجسم فلو كان
الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية كان لا محالة قابلا لان يفرض
فيه اقسام غير متناهية بالعدد ويكون لكل منها مقدار معين
واحد في مقدار الجسم ومن البين ان مجموع المقادير الغير
المتناهية بالعدد غير متناه وهو ههنا والمقدار الجسم الذي
يصح ان يفرض فيه تلك الاقسام بالحق فيلزم ان يكون مقدار
الجسم غير متناه بخلاف مقدورات الله تع فان ذواتها
ليست حاصلة معا لانا نقول لا يلزم من كون الجسم قابلا
للقسمة الى غير النهاية بمعنى لا انتهاء الى مرتبة يقف القسمة فيها

فهو

ان يصح فرض الاقسام الغير المتناهية بالعدد فيه بجواز ان
يمتنع فرض الاقسام الغير المتناهية بالعدد فيه مع ان قسمته
لا ينتهي الى مرتبة يقف فيها فان قلت لا يخلو ان الاقسام الصحيحة
الانفراض في الجسم متناهية بالعدد او غير متناهية فان
كانت متناهية يقف القسمة اذا انتهت الى القسمة الاخيرة
منها وان كانت غير متناهية بالعدد يلزم ان يكون مقدار
الجسم غير متناهية كما ذكرنا قلت تلك الاقسام ليست
متناهية ولا غير متناهية انما يلزم ان يكون احدهما
لو كانت مفروضة للعدد فان التناهي واللاتناهي فيما نحن فيه
بحسب وليست معروضة له فلا يكون شيئا منها المنقسمة
الى الكسر والقطع قال بعض الفضلاء لا يختص القسمة الانفكا
كية فيها اذ الخرق من القسمة الخارجية ولا يسمى قطعا
لعدم وجود الالم فيه ولا كسرا والحق انها لا يوجب انفصالا
في الخارج قال بعض الفضلاء فان قلت اذا لم يكن اختلاف
الاعراض موجبا لتعدد ما حلت فيه بل كان محلها واحدا وحدة
حقيقية يلزم اجتماع الضدين في محل واحد في نفس الامر في صورة
البلقة مثلا لعدم مغايرة محل السواد ومحل البياض مغايرة
بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض قلت المراد بوحدة المحل
في تعريف التقابل ما لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه من
الخارجي والوهمي والفرضي المطابق لنفس الامر وما نحن فيه
متعدد بحسب التوهم والفرض فلا يكون الاجتماع المذكور اجتماعا
في الواحد بالمعنى المراد وفيه بحث اذ الجواب المذكور انما يفيد
لو كان التعدد الفرضي اذ الوهمي في محل السواد والبياض المذكورين
مطابقا لما في نفس الامر اذ لو لم يكن مطابقا له لصدق ان لا
تعدد في محلهما بوجه من الوجوه من الخارجي والوهمي والفرض

المطابق لنفس الامر لكن التعدد الفرضي والوهمي في محلهما
ليس مطابقا لنفس الامر حسب ما اعترف به حيث قال لعدم
مغايرة محل السواد محل البياض مغايرة بحسب نفس الامر
بحسب الفرض والتحقيق في هذا المقام ان الاشياء الكثيرة
قد يكون لها صفة واحدة بحيث اذا اخذت معها يكون
واحدة واذا اخذت بذواتها يكون متعددة كالعشرة
فانها ذوات كثيرة في انفسها لكنها اذا اخذت موصوفا
بالعشرة يوصف بالوحدة فيقال عشرة واحدة ومو
صوف واحد بالعشرة واذا اخذت ذواتها بدون
اعتبار الصفة معها كانت كثيرة فموضوع الكثرة ذواتها
انفسها موضوع الوحدة ذواتها ماخوذة مع الصفة كما مر
ذلك مفصلا في الحواشي السالفة وكما يجوز ذلك
يجوز عكسه وهو ان يكون لذات واحدة صفات متعددة
بحيث اذا اخذت محلا لها ومتصفا بها كانت متعددة
واذا اخذت بذاتها من غير اعتبار نسبتها الى الصفات
كانت واحدة كالسطح الواحد الابلق فانه في ذاته بلا اعتبار
كونه محلا لالوان مختلفة في الواقع واحد واذا اخذ مع صفة
المختلفين صدق انها محال متعددة لانا نعلم قطعا ان محل
السواد غير محل البياض بخلاف الحركة والارادة مثلا اذ
يجوز ان يكون محلهما واحدا فموضوع الوحدة هو السطح
وموضوع التعدد هو محل اللون فيكون المحل من حيث
هو محل متعدد والا من حيث ذاته ومن هذا القبيل معروض
المتناسبين او المتحاذيين والمتطابقين اذا كان واحدا في نفسه
والفرق بين هذه القسمة والقسمة الخارجية الانفصالية
ان الاقسام في القسمة الخارجية المذكورة واذا اخذت

انفسها بلا اعتبار صفة معها ونسبتها اليها يكون كثيرة واقسام
هذه القسمة اذا اخذت كذلك بلا اعتبار صفة معها ونسبتها اليها
يكون واحدة واذا اخذت مع الصفة ومنسوبة اليها تصير كثيرة
وهذا معنى قول الشيخ هذه واحده هذا وافى قول الشيخ في
الشفا ان الكثرة في هذا القسم عارضة للنسبة اذا تمهد
هذا فنقول في الجواب ان اراد السائل بقوله اذا لم يكن اختلاف
الاعراض موجبا لتعدد ما حلت فيه ان اختلافها لا يوجب
تعدد ما حلت فيه من حيث هو محلها فليس كذلك لما تقرر
من ان ما هو محلها من حيث هو محلها متعدد قطعا وان اراد به
ان اختلافها لا يوجب تعدد ما حلت فيه ماخوذا بلا صفة المحلية فذلك
كذلك لكن لا يكفي في التقابل ان لا يكون محل المتقابلين واحدا من
حيث هو محلها ولا يشترط فيه ان لا يكون ذات المحل لا من حيث
انها محل واحدا وبما ذكرنا ظهر ان تعدد محل السواد والبياض
في الابلق ليس فرضيا ولا وهميا كما حسبه المجيب بل هناك معروض
وعوارض والمعروض وحده واحد في نفس الامر وهو من حيث
انه محل لتلك العوارض بالوجه الذي ذكرناه متعدد في نفس
الامر ايضا ولا تنافي بينهما اذ كما يجوز ان يكون زيد عين هذا الشخص
وعين الانسان ايضا ومتحدا معهما مع ان هذا الشخص جزئي في
نفس الامر والانسان كلي فيها كذلك يجوز ان يكون شيء عين
السطح المفروض وعين محل اللون المذكور ايضا ومتحدا معهما مع
ان يكون السطح واحدا في نفس الامر ومحل اللون متعددا فيها
ونظير ذلك ان عشرة من التمر مثلا يصدق عليها العشرة
والتمر ايضا فيكون متحدا مع كل واحد منها وغيرهما مع ان العشرة
واحد والتمر متعدد فتدبر وتبصر   اذ لو كان كذلك لكان
المسافة بعد اتصافها غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك

حدودها فيه بحث اذ لا يلزم من كون الملاقاة والموافاة موجبا
للقسمة في الخارج ان يصير المسافة اقساما غير متناهية في الخارج
بحسب موافاة المتحرك حدودها فيه بحث اذ لا يلزم كون الموا
فاة والموافاة موجبا للقسمة في الخارج ان يصير المسافة
اقساما غير متناهية بحسب موافاة المتحرك حدودها لانه ان
اريد بموافاة المتحرك حدود المسافة انطباق الحدود
الموهومة فيه على الحدود الموهومة فيها فذلك يتوقف على
توهم الحدود فيهما وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يكون
غير متناهية بالفعل كما حقق في موضعه وان اريد به انطباق
حد كائن في المتحرك على حدودها كما اذا امتد الخط المستقيم
على سطح مستو فذلك الخط في زمان الحركة ينطبق على سطح
المسافة وذلك جائز انما الممتنع انطباق الخط على السطح
في الآن ولا يقتضي ذلك ان يصير المسافة اقساما غير متناهية
وفي الآنات المفروضة في ذلك الزمان وان كان ينطبق
على خطوط فرضية في المسافة لكن ذلك يتوقف على فرض
الآنات في المسافة وهو ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يصير متناهية
بالعدد فلا يصير المسافة بذلك اقساما غير متناهية وان اريد
به انطباق اجزاء المسافة او انطباق سطحه على سطحها فذلك
لا يقتضي صيرورة المسافة اقساما غير متناهية كما لا يخفى
وان اريد به امر آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله   وما ذكره
من المغايرة فانما هو بحسب العقل فيه [illegible] مغايرة محل السواد
لمحل البياض حيث يكون [illegible] [illegible] ولما كان المحلية
في الخارج فكيف لا يكون التقابل [illegible] وتحقيق ذلك ما مر
آنفا من ان محليهما من حيث هو محلهما متغايران قطعا وذلك
لا ينافي اتحاد المحل لا من حيث هو محل بل ماخوذا بذاته

٣٠٨

فيجوز على الجزئين المتصلين ايضا لا شك ان عروض الكثرة
للطبيعة منصور على وجهين احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة
كثيرا والثاني ان يكون في ابتداء الخلقة واحدا ثم يعرض لها
الكثرة بواسطة لانفكاك فعروض الكثرة اعم بحسب الوجود
من عروض لانفكاك فلا يلزم من جواز عروض الكثرة للطبيعة
جواز عروض لانفكاك لها ثم العارض للجزئين المنفصلين
كونهما في ابتداء الخلقة امرين فيجوز في المتصلين ذلك اي
لا يابى طبعهما عن ان يكونا في ابتداء الخلقة امرين ولا يلزم
من ذلك ان يصح عروض لانفكاك لهما بعد ان خلقا
موجودا واحدا نعم لو كان المنفصلان متصلا واحدا ثم
يعرض له لانفكاك فصار امرين لصح القول بجواز عروض الانفكاك
المتصلين ولم يثبت ذلك فاذن لا يبطل مذهب ديمقراطيس
بالدليل المذكور اذ له ان يقول لم لا يجوز ان يكون طبيعة
ذي لاجسام تابى الكثرة بان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا
كما ان طبيعة لانسان مثلا تابى عن ان ينقسم انسانا وآخر
الى انسانين ولا يابى عن الكثرة في ابتداء الخلقة لا بد له في
ذلك من دليل والا لكان تفريق للجسم الى الجسمين
اعداما بالكلية قال بعض الفضلاء ربما ادعى البعض في استحالته
وربما استدل عليه بان يقال انا نجد تفرقة ضرورية بين انفصال
الجسم وانعدامه وكذا بين انعدام الجسمين واتصالهما فلو
كان تفريق الجسم وجعل الجسمين متصلا اعداما بالكلية
لما كان لامر كذلك وبان يقال لو كان التفريق اعداما بالكلية
لكان تفريق الماء الذي في الجرة الى المياه التي في الكيزان
اعداما واله له بجميع اجزاء لا ازاله باسقاء وبقاء جزء آخر
فكان نسبة لاشخاص التي الكيزان الى ذلك التشخص

الذي في الجرة نسبة سائر لاشخاص من مياه لم يكن في
تلك الجرة والتالي باطل فكذا المقدم ويرد على الدليل انه
ان اريد بالانعدام في قوله انا نجد تفرقة ضرورية بين انفصا
ل الجسم وانعدامه وكذا بين انعدام الجسمين واتصالهما
مجرد لانعدام ولو كان بانعدام جزء واحد من الجسم فلا
نم وجدان التفرقة المذكورة لظهور ان الجسم ينعدم با
لتفريق وان كان بانعدام جزء منه والحكم لا يلائم المدعى
وان اراد لانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم انعداما
لا يبقى من اجزاء المحقق شيء فلانم التفرقة المذكورة وان
اراد لانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم على وجه
لا ينفصل الى الجسمين اللذين كانا جزئين وهميين قبل الا
نفصال بل يكون مرتفعا بالكلية فالتفرقة المذكورة مسلمة
الا انه لا يفيد اذ المراد بالانعدام في المدعى اعني قوله ان
الجسم عند لانفصال لا ينعدم بالكلية لانعدام بالكلية
بالمعنى لاول ويرد على الدليل الثاني ان ثبوت الجزء
الآخر في حالتي لاتصال ولانفصال لا يدفع ذلك التساوي
لتحقق ذلك الجزء بعينه في سائر لاشخاص من مياه
لم يكن في تلك الجرة اذ هيولى العناصر واحدة بالتشخص
عندهم وايضا نقول ان الجسمين الحادثين عند لانفصال
كانا جزئين مفروضين متميزين في الوهم حالة لاتصال التي
كان الجسم في الجرة بخلاف سائر لاشخاص التي لم يكن
في الجرة فان تلك لم يكن نسبة المياه التي في الكيزان الى
الماء التي في الجرة كنسبة سائر المياه التي لم يكن في الجرة
وفيه بحث اما اولا فلان التفرقة الضرورية التي نجد بين
انفصال الجسم وانعدامه هي ان الجسم حال انفصاله

يبقى على بعض الوجود التي كان عليها قبل الانفصال دون
بعض آخر بخلاف حال الانعدام فانه يبقى فيها مطلقا مثلا
اذا قسم قطعه ارض بسيطه متصلا الى قسمين صارت
بعد القسم قطعتين فيبقى من حيث انها ملك الارض
حيث يصدق قطعا ان ملك الارض قبل القسمه قطعه واحده
وبعدها قطعتين وينتفي حيث انها شخص واحد حيث يصدق
انها قبل القسمة شخص واحد وبعدها ليست شخصا واحدا بل
شخصين ثم المعلم الاول صحيح تغاير الاقسام المذكورة فان ذهب
الى ان هناك امرا الهيا بالقوة في ذاته معلق ويخرج الى الفعل
بالصور الحالة فيه فيكون تعين ذاته وصفاته بالصورت
الحالة فيه كما فصلناه في الحواشي السالفة فلما حلت في
ذلك الامر قبل القسمة صورة ارضية واحده شخصية
صار ارضا واحده شخصية ثم لما زالت هذه الصورت
وحلت فيه صورتان ارضيتان شخصيتان زال واحدته
وتشخصه لزوال ما تقتضيهما وهو الصورة الواحدة الشخصية
دون ارضيته لان الصورتين الحادثتين فيه ارضية ايضا
فبقي ارضيته على ما كان كالسقف المحفوظ بالدعائم
فلاجرم يبقى الارضية التي قبل القسمة ولا يبقى الوحدة
ولا التشخص فيكون الارض التي قبل القسمة هي الارض
التي بعدها ولم يكن الشخص الذي قبل القسمة هو الشخص
الذي بعدها فاعرف ذلك وتح تختار من سبوق التزديد
ان المراد بانعدام الجسم انعدامه بالكلية على معنى ان
ينعدم انعداما لا يبقى على وجه من الوجوه التي كان عليها
قوله لان التفرقة قلت مدفوع بما عرفت من ان في حال
التفريق يبقى بعض الوجود التي كانت قبله ما مر وفي

حال الانعدام لا يبقى شيء منها واما ثانيا فلان حاصل ما ذكر في
الوجه الثاني ان التفريق لو كان اعداما بالكلية لكان تفريق
ماء الجره الى مياه الكيزان اعداما له وكان نسبته الاشخاص
التي في الكيزان الى الشخص التي كان في الجره نسبتها الى
سائر اشخاص المياه لكنه ليس كذلك لصدق قولك
ان ذلك الماء الذي كان في الجرة قبل التفريق هو حال
التفريق في الكيزان ولا يصدق ان الماء الذي كان في
البركه مثلا في الكيزان اذا لم يكن ماء الجره ماخوذا من البركه
ووجه صدق القول المذكور هو ان مادة ماء الجرة لما حلت
فيها صورة مائية متشخصة صارت شخصا واحدا من الماء
ثم لما زالت عنها حال التفريق هذه الصورة الواحده
وحلت فيها صور متعددة مائية الخ زال الوحدة والتشخص
المذكور عنها لا لان الصورة الحالة فيها ح ليست شخصا واحدا
ولم يزل مائيتها لان ما حلت فيها من الصورة مائية ايضا
فلاجرم يصدق ان ذلك الماء هو في الكيزان ولا يصدق
ان ذلك الشخص الواحد فيها ولا يرد على شيء مما او
رده عليه اما الايراد الاول فلان لنسبة الدعوى ان جزءا
من الجرة باق في الكيزان حتى يرد ان هذا الجزء حاصل
في جميع افراد المياه بل الدعوى ان ذلك الماء الذي
كان قبل التفريق في الجرة في الكيزان ولا يصدق ان ماء
آخر كذلك اذا لم يكن ماء الجره ماخوذا منه وهو ظ واما
الايراد الثاني فلانه ما ذكره انما يصلح الفرق ان لو صدق
ان الجسمين الحادثين بعد الانفصال كانا جزئين
مفروضين من المتصل وذلك ممنوع والسند ظ و
كيف يصح ان الجسم الحادث يكون قبل حدوثه بعضا

من جسم موجود واما ثانيا فلان ما حسبه من ان الهيولى
العناصر واحدة بالشخص عندهم ليس مطابقا لمذهبهم لانها
عندهم امر مبهم بالقوى يكون بعينه وفعليته ووحدته وتعدده
بالصورة الحالة فيها ولو كانت واحدة بالشخص لا يكون حالها
لان يكون تارة شخصا واحدا وتارة شخصين ونحو ذلك وليس
ما هو الغرض في اثباتها   بان المادة شخص هو عند لا
نفصال المتبادر من هذه العبادة ان المادة حالتي لاتصال
ولانفصال واحد بالشخص وليس كذلك لان تشخص المادة
بواسطة الصورة وبتبدل حيث تبدلها عندهم فان قلت
على هذا كانت المادة المتشخصة حادثة مع حدوث الصورة
فلابد لها من مادة اخرى ومثم قلت المادة المتشخصة تشتمل
على امرين ذات المادة وهي محفوظ باقية وانما تتعاقب
الصور الواردة عليها وتشخص يحدث فيها فالتشخص
حادث بواسطة حدوث التشخص لا بحدوث ذاته
فيكون الحادثة بالحقيقة تشخص المادة لا ذاتها ومادة
التشخص انما هو ذات المادة فلا يحتاج الى مادة اخرى
ولا يلزم التسلسل   واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل
الواحد متصل واحد اي لا يلزم من كون المادة مع المتصل
الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد منفصلا متعددا
ان يكون محلا لهما اذ قد يصير الحال محلا بالعرض وقد يصير احد
الحالين في محل حالا آخر بالعرض كما فصل هذه لا في ... في
الكم بالعرض وكانا اخرنا الى ما يقتضي ان يكون المادة
محلا للصورة في ما سلف فارجع اليه   مختصا بها
اختصاص الناعت بالمنعوت قال بعض الفضلاء بلا
شك ان الجزء الباقي لا يكون حالا في الجزء الزائل لظهور

ان

ان زوال المحل ينافي بقاء الحال وان الجزئين لا يكونان
حالين في شيء آخر لان بقاء الحال يستلزم بقاء المحل ويلزم
من ذلك كون الجزء الباقي حالا في الباقي لا آخر تعدد
والجزء الباقي لظهور ان محل جزئي الجسم لا يكون خارجا
عن الجسم لاستلزامه حلول الجسم ولا شبهة ان الجزء
الباقي الواحد القابل للاتصال ولانفصال مع الجزء الزائل
يكفيان لتحقق الجسم فلا حاجة الى جزء آخر فينبغي الشك
ولا احتمال في ان الجزئين متباينان اولا ولا علم ان الجزء الباقي
تابع للجزء الزائل في الوحدة ولاتصال على معنى ان هذا
يكون معروضا للوحدة ولاتصال اولا وبالذات وذلك
معروض لهما ثانيا وبالعرض علم ان الجزء الباقي محل والزائل
حالا لان المتباينين لا تتصور بينهما تلك النسبة بديهة وفيه
بحث اما اولا فلان قوله زوال المحل ينافي بقاء الحال غير م
ماه الصورة النوعية النباتية والحيوانية قد يبقى بعينها
مع تبدل موادها وكذا قوله بقاء الحال يستلزم بقاء المحل ع
فان المتحرك الباقي في النمو والذبول هو الصورة كما نص عليه
الشيخ مع ان المادة تزداد وتنقص واما ثانيا فلان عدم
احتياج الجسم الى جزء آخر غير بين ولا مبين لم لا يجوز ان
يحتاج اليه ولا يعرف ذلك واما ثالثا فلانه لا يلزم من تبعية
امر لامر آخر في الوحدة ولاتصال ان يكون محلا له كما ذكرناه
آنفا   والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض
غير م كيف واتصال الجسم الطبيعي واتصال المقداري ليسا
من نوع واحد فان اتصال المقداري يقبل المساواة والمفارقة
واتصال الجسم الطبيعي لا يسعها قال الشيخ في الهيات
الشفاء فالجسمية الحقيقية صورة لاتصال القابل لما قلنا

من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية
التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف
جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود
به او عاد له او مشارك له او مباين وانما ذلك له من حيث
هو مقدر ومن حيث جزء منه بعده وهذا الاعتبار غير الا
عتبار الجسمية التي ذكرنا وقال في الحكمة العلائية بالفارسية
جسم در حد ذات خود پیوسته است که اگر گسسته
بودی قابل ابعاد نبودی   ونحن نقول الخ ونحن
نقول انا نذرك بمعونة الحس امرا طويلا عريضا عميقا قائما
بنفسه ونسميه جسما ونعلم بالضرورة ان هذا الامر ما لم ينقلب الى
امر آخر ولم ينفصل كان باقيا وان تبدل مقداره كما في
الشمعة المتشكلة بالاشكال المختلفة اما اذا انقلب الى
جسم آخر كالماء صار هواء او انفصل لم يبق ذلك
الجسم قطعا ويحدث جسم من نوع آخر او يحدث جسمان
آخران من هذا النوع فلا يحكم العقل بان الجسم المدرك
المعين بعد الانقلاب او الانفصال باق بل يحكم بزواله با
لضرورة فما حسبه الشارح من ان الجسم الطبيعي لا
ينفصل في ذاته ولا ينفصل بل هو موجود باق في الحالين
ليس مطابقا للواقع نعم يصح القول ببقاء الهيولى في
الحالين فانها امر مبهم ليس في حد ذاتها شيئا بالفعل
بل اذا حلت فيها الصورة المائية صارت ماء واذا
حلت فيها الصورة الهوائية صار هواء الى غير ذلك
واذا كانت الصورة الحالة فيها واحدة كانت واحدة
واذا كانت متعددة صارت متعددة كما حققناه
آنفا اما الحكم ببقاء الجسم بعد الانفصال او الانقلاب وهو

في حد ذاته شيء معين بالفعل فمكابرة غير مسموعة فان
قلت اليس الهيولى جوهرا مخصوصا فهي في حد ذاتها شيء
بالفعل البتة فلا يصح الحكم ببقائها بعد الانقلاب والانفصال
قلت قد اجاب الشيخ عن هذا في الهيات الشفاء بانه ليس
معنى جوهريتها الا انها امر لا في موضوع فالاثبات ههنا
هو انه امر واما انه لا في موضوع فهو سلب وانه امر
ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا
عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل
يخصصه انه ويحصله وفصله مستعد لكل شيء فصورته التي
بطن له هي انه مستعد قابل انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
من العجائب في هذا المقام ان بعض المتصدين لشرح المتن
منع لزوم انعدام ذات الجسم عند طريان الانفصال مستندا
بان الاتصال والانفصال في وصفان عارضان للجسم الطبيعي
ولا يلزم من انعدام الوصف انعدام الذات وزعم
ان الزائل حين طريان الانفصال جزما هو الجسم التعليمي
دون الطبيعي وقال ان الجسم الطبيعي مع الجسم
التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسمين متعدد ومنفصل
ولا اتصال ولا انفصال في ذات الجسم فيمكن ان يكون
باقيا بعينه في الحالين واقول فساد ما ذكره بين لا حاجة الى
ذكره الا ان حسن ظن الطلبة بقائله اضطرني الى ذكره
فنقول الجسم على تقدير كونه عبارة عن الصورة الجسمية
المتصلة في حد ذاتها كما يقتضيه نفي الهيولى والجزء الذي
لا يتجزى لا بد ان يكون متصلا في حد ذاته فعند طريان
الانفصال لا بد ان يزول الصورة الجسمية الشخصية

التي في حال لانفصال والمقدار الواحد لازما لوجود تلك
الهوية وان لم يزل طبيعة الصورة الجسمية كالجسم التعليمي
الذي يزول بتشخصه عند طريان لانفصال مع بقاء طبيعته
الكلية ولا بدان يزول تشخص الجسم الذي كان عبارة عن
تلك الصورة الشخصية الذائلة والتفرقة بينه وبين الجسم
التعليمي بان في الجسم التعليمي زوال ذاته وليس في الجسم
الطبيعي زوال ذاته ليس بشيء لانه اراد بالذات حقيقة
الشيء فقط انها لم تزل ذات الجسم التعليمي وحقيقته عند
طريان لانفصال وان اراد الهوية الشخصية فقط انه عند
طريان لانفصال يزول شخصية الصورة الجسمية والجسم
الذي كان عبارة عنها وان لم يزول حقيقتها وذلك ضروري
لا ينكره من له وجدان دعوى كون الجسم متشخصا حال
لانفصال بتشخص كان متشخصا به بعينه حال لاتصال مع
ان تشخص هذا المركب مركب من تشخصات اجزائه البتة
ضرورة دون التشخص الذي حال لاتصال يستلزم كون
المجموع المركب من المباين متشخصا بتشخصين احد التشخصين
يقتضي جزئه ذات المادة وهو الباقي في الحالتين وبه يتشخص
حال لاتصال ولا يزول عند لاتصال ولا نفصال التشخص الاخر
يقتضي جزئه كل من المباين المتميزين عن لاخر وهو الذائل
عند لانفصال كما لا يقوله مثله ادنى مسكة من لادراك
اذ لا شك عاقل في ان التشخصين لا يقومان لشيء بعينه
قياما بالذات قياما حقيقيا وما يقولون من ان الهيولى
المتشخصة بتشخصين لم يريدوا به القيام بالذات وبالحقيقة
بل القيام بالعرض والمجاز ولا يجوز عاقل ان يكون قيام

التشخصين

التشخصين بالمجموع مثل قيام لتشخص الهيولى بها اولا وبواسطة
في العروض هناك اذ لا جزء للجسم يتوهم كونه واسطة في
العروض ولا يتصور كون كل من الجزئين اللذين تميز عن
لاخر متشخص واسطة والحق تشخص المجموع الذي به امتياز
كل من الماينين عن لاخر حقيقي قائم بالمجموع المركب منهما قياما
بالذات وبالحقيقة مركب من تشخص الجزئين كما ان وجوده
وجود حقيقي قائم بالمجموع كذلك مركب من وجودي الجزئين
وان جعل التشخص الباقي تشخصا حقيقيا قلنا بالذات
كذلك يلزم قيام التشخصين بشيء بعينه قياما بالذات
وان جعل تشخصا قائما بالعرض يلزم ان لا يكون للمادة حال
لاتصال تشخص حقيقي قائم به بالذات اذ لا تشخص له غيره
اللهم الا ان يكون هذا التشخص قائما بالمادة بالذات حال
لاتصال وقائما بالعرض حال لانفصال فيلزم ان لا يبقى ذلك
التشخص بعينه حال لانفصال افتح يزول القيام الحقيقي
وادعاء ان للمادة تشخصين في حال لاتصال احدهما
بالذات حال لاتصال ولاخر قائم به بالعرض يؤدي ذلك
الى القول بان في كل جسم تشخصين اذ لا يخلو من لاجسام
عن لاتصال ولا نفصال وذلك اقبح من القول بتفكك الرحى
والقول بان جزء المجموع ذات المادة دون تشخصه لا يصدر عن
المحصل لانه ان اراد بالذات الحقيقة الكلية فظاهر انها لم يكن جزءا من
المجموع الخارجي وان اراد الهوية الشخصية فظاهر انها لا يتصور
كونها باقية حال لانفصال وفيه بحث اذ حاصل ما ذكره
الشارح هناك انه لم لا يجوز ان يكون الحكم الذي اجرى القوم
على الهيولى من انها ذات باقية والحصة الخاصة منها بهذا

المنفصل التي يكون عند اتصاله تشخصا واحدا بغير حال انفصاله
تشخصين جاريا على ذات الجسم بان يكون الحصة الحاصلة
من الجسم بهذا المنفصل حال اتصاله يكون تشخصا واحدا
من الجسم وبغير حال انفصاله جسمين ولا يندفع ذلك بما
ذكره هذا الفاضل اذ حاصل ما دفع به ذلك ان الجسم المتشخص
لا يبقى حال الانفصال وهو لا يبقى كلام الشارح فان الشارح
لم يذهب الى ان الجسم المتشخص باق بعد الانفصال كما
ان القوم يذهبوا الى ان الهيولى المتشخصة باقية بعده بل كما
انهم ذهبوا الى الهيولى المتشخصة الكائنة حال الاتصال تصير
حال الانفصال اشخاصا كذلك يقول الشارح ان الجسم
المتشخص الكائن حال الاتصال تصير حال الانفصال اشخاصا نعم
يندفع ما ذكره الشارح بما اشرنا اليه من ان الجسم لما كان
متعينا في ذاته حيث يكون في حد ذاته امرا متصلا قابلا للا
بعاد على ما يدل عليه ما نقلناه من الحكم العلائية آنفا فلا يتصور ان
يكون ما هو منه متصلا يكون بمادة اخرى منفصلا بخلاف الهيولى
فانها في حد ذاتها امر مبهم فيجوز ان ما هو منها تارة متشخص متصلا
يكون تارة اخرى تشخصين منفصلين او اشخاصا منفصلة ثم
ما نقله من ان الجسم متشخص حال الاتصال متشخص كان تشخصا به
بعينه حال الانفصال لما كان ظاهر البطلان وكذا ما يتوهم من ان
الهيولى تشخصين اعراضا عما ذكره فيما رعا عليه صفحا وكان توهم
تحقق التشخصين منها نشأ من انه لما رأى تصريح القوم بالتشخص
الهيولى بالصورة وبتبدل حسب تبدلها حكم بان لها تشخصا
مستندا لا يتبدل بتبدل الصور ثم لما رأى تصريحهم بان الهيولى باقية
بعد الانفصال حسب انها باقية بالتشخص والا لم يكن باقية حكم

بان لها تشخصا باقيا مع تبدل الصور الصورة الحالة فيها باقية
بحاله فيها فلذلك توهم ان لها تشخصين ولم يرد القوم بقائها
بعد الانفصال انها باقية بالتشخص بعدها بل اراد مرادهم ان
الحصة التي كانت منها لما كانت متصلة تصير حال الانفصال
منفصلة وان تبدل تشخصها حتى يكون تارة تشخصا و
احدا وتارة اشخاصا متعددا وقد اوضحنا ذلك بما لا مزيد
عليه لا نم ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للا
بعاد هذه منع مقدمة لم يدعها احد وانما الدعوى بينهما ان
الجسم القابل للابعاد الذي كان قبل الانفصال لا يبقى
بعده ويحدث ح جسمان اخران قابلان للابعاد وهي
ضرورية لا يحتاج الى بيان بخلاف الهيولى فان ما كان منها
موجودا قبل الانفصال لا ينعدم بعده فاجيب بان
محلية الجسم قال بعض الفضلاء حاصل الجواب ان تاثير
الفاعل اما ان يكون تاثيرا في وجود الجسم او يكون تاثيرا في
حصوله في مكان معين والاول ليس تاثيرا غريبا لكونه مما
يتوقف عليه وجود الجسم المحل مع طبعه فلا يكون مندرجا
في التاثيرات الغريبة التي فرض الجسم الموجود خاليا
عنها والثاني تاثير غريب اذ لا يستند الى ذات الجسم
ولا يتوقف وجود الجسم عليه كما توقف على التاثير الاول
فلا يكون من تتمة فرض وجود الجسم وعدم خلو الجسم عن
الاين والمكان وعدم ايجاد الفاعل الجسم الا في مكان لا
يدل على ان يكون تاثير الفاعل في الحصول في ذلك المكان
من تتمة تاثير الفاعل في وجود الجسم الذي هو من تتمة فرض
وجود الجسم حتى يكون تاثير الفاعل في الحصول في مكان

معين من تتمه وجود الجسم ويلزم منه ان لا يكون هذا التاثير
من التاثيرات الغريبة لان عدم تصور ايجاد الفاعل
الملزوم الامع وجود اللازم لا يستلزم عدم ايجاد الفاعل
له الامع ايجاد ذلك الفاعل بعينه لذلك اللازم بل ذلك
انما تستلزم عدم تصور ايجاد الفاعل بعينه لذلك اللازم
بل ذلك انما يستلزم عدم تصور اتحاد الفاعل الملزوم
الامع اتحاد شيء ما لذلك اللازم وان كان ذلك غير الفاعل
فلا يلزم ان يكون فاعل الملزوم فاعلا قريبا للازم وعدم
انفكاك تاثير الفاعل في الملزوم عن مطلق التاثير في اللازم
لا يدل على عدم انفكاك تاثير الفاعل في الملزوم عن مطلق
التاثير في اللازم لا يدل على عدم انفكاك تاثير الفاعل في
الملزوم عن تاثيره في اللازم نعم ان وجود اللازم من تتمه فرض
وجود الملزوم واما ان تاثير فاعل الملزوم في اللازم فليس
من تتمه فرض وجود الملزوم   او جده في مكان انما اراد ان
الفاعل موثر في ايجاد الجسم في المكان كما هو ظ كلامه فذلك
غير لازم مما ذكره اذ كون لا ينفك عن الاعراض اللازمة لا يوجب
ان يكون موجبا الجسم مقتضيا له لجواز ان تقتضيه امر اخر
ان اراد ان التاثير في ايجاد الجسم في المكان يوجد مع التاثير
في وجود الجسم في زمان واحد فهو قم لكن لا تم انه من تتمه تاثير الفاعل
ولم لا يجوز ان يفرض خلو الجسم عنه حال وجوده سيما اذا لم
يكن طبيعيا له   لكن جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر
اقول دعوى القوم كما يفهم من الشفا ان الحيز الطبيعي اعم
ما تقتضيه الجسم بنفسه او ببعض لوازمه او بهما معا والدليل
المذكور مخصوص بنفي العوارض ولا يخفى عليك ان تحلية الجسم

عن العوارض

عن العوارض ممكن بحسب نفس الامر قال في طبيعيات الشفا
فنقول ان هذه الاشياء وما يجري مجراها لا بد ان يكون للجسم منها
شيء طبيعي ضروري وذلك لان الواقع بالمقدار والقدر عارض
بسبب يعرض من خارج وجوهر الشيء يمكن ان يعقل ولا يعرض
له الاسباب التي لوجوده منها بدا لم يكن منها لازما لطباعه
وليس واجبا ضرورة ان الجسم لا يعقل الا ويلحقه فعل مماس
فيه فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان تفرض وهو على
ما هو عليه في نفسه وليس يقسره قاسر واذا فرض كذلك
بقي وطباعه واذا بقي كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل
وكل ذلك لا يخ اما ان يكون له من طباعه او من سبب خارج لكنه
قد فرضنا انه لا سبب من خارج فيتبع ان يكون له من طباعه واذن
طباعه يوجد ما دامت طباعه توجد طبيعية موجودة ولم يقسر
فان كانت طبيعة بحيث تقبل القسر امكن ان يزول عنه
ذلك بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يقبل القسر لم
يزل عنه ذلك بالقسر ثم قال فالجسم يلزمه في طبيعته التي
له ان يكون له حيز ذلك الذي لولا القاسر الذي يجوز ان لا
يكون لكان له وكذلك الشكل والكيف وغير ذلك
فانها لا يقتضي مواضع بعينه اعلم ان معنى تخلية الجسم ههنا
انه يفرض موجودا بدون تماس بجنسه بالتفرق في مكان لا ان
يفرض وحده بدون شيء آخر فان الحركة الطبيعية يطلب الحيز
الطبيعي وتهرب عن الغير الطبيعي لا مطلقا لكن مع ترتيب
من اجزاء الكل مخصوصة ووضع مخصوصة من الجسم المحدد القابل
للجهات حتى اذا كان المكان طبيعيا تهرب عنه اذا لم يكن
الترتيب اللائق حاصلا كهرب قطرات الماء عن سطح الهواء
واذا كان الترتيب اللائق حاصلا يهرب عنه اذا كان المكان

غير طبيعي كهرب الهواء المحصورة في مسام جرة مملوة من الماء
مرفوعة في الهواء عن المكان الغريب اعني سطح مسام الجرة
ولاستحالة الخلاء بطبعه من اجزاء ولزوم صفائح الاجسام بخلفه
الماء في مسام الجرة متصعدا واذا كان معنى البحالة ذلك فيجوز
ان مع كل جزء محل بطبعه من اجزاء العناصر وضع مخصص حصول
ذلك الجزء بحسب طبعه في موضع معين من جملة حيز كله ذلك ولا
ينافي كون الجزء محلا بطبعه اذ الوضع ليس مقتضيها لحصول الجزء
في موضع المذكور بل المقتضي لذلك طبيعة الجزء والوضع
مثل القرب من بعض تلك المواضع وبعده عن بعض اخر
فيحصل فيما هو قريب منه وقس عليه المركب الذي مكانه الطبيعي
مكان العنصر الغالب فيه لئلا يرد عليه ما اورده بعض الفضلا
من ان المشهور هو ان مكان المركب مكان الجزء الغالب
الا ان فيه بحثا اذ لو كان مكان المركب الطبيعي مكان جزء
الغالب جاز تعدد المكان الطبيعي لذلك المركب وهو غلط
عندهم بيان الملازمة ان كل جزء من اجزاء مكان ذلك
البسيط الغالب يكون مكانا طبيعيا لذلك المركب ح لتساوي
نسبة المركب اليه والتحقيق انه ان فسر المكان الطبيعي بما هو
المشهور اعني الذي اذا على الجسم وطبعه كان حاصلا
فيه لم يمكن ان تثبت المكان الطبيعي للمركبات لاستلزامه
جواز تعدد المكان الطبيعي له وان فسر بالمكان الذي لا
يخرج الجسم بطبعه عن المكان ذلك ويكون المكان الطبيعي
للجسم متعددا او يكون المكان الذي اتفق وجود المركب
غير غالب لاجزائه فيه مكانا طبيعيا له ووجه عدم الورود
ان المركب المذكور مع كل وضع يستدعي جزء مخصوصا من
حيز البسيط الغالب فيه وذلك لا ينافي كونه محلا بطبعه كما

عرفت من اجزاء البسائط الخارجة عن امكنتها الطبيعية قوله
ودفع عن الاجزاء البسيط من العناصر دفع النقض بما ذكره
عن اجزاء الماء والهواء والنار ظ لان كل واحد منها اذا خلي
طبعه ولا في كله صار معه متصلا واحدا بحسب نفس الامر اما
في دفعه عن الاجزاء الارض فظ اذ على تقدير الغلبة وان لا
في كله لكن لا يجب ان يصير معه متصلا واحدا لان يبسه الطبيعي
يمنعه عن الاتصال بالكل اذا لم يعرضها مطوبة فيجوز ان يلاقي
جزء منها الارض حلي بطبعه كل الارض فلا يصير معه متصلا واحدا
بل بقيا بعد الملاقات على الكثرة فلا يدفع له بعضهم اذ قد
عرفت اندفاعه بما حققناه لان الجزء يحبل كله قال في
طبيعيات الشفاء لو كان تطلب الكلية لكان الحجر المرسل
من راس البير يلتصق بشفير او لا يذهب غورا فاني لاتصال
بالكل هناك اقرب مسافة ولو كان الحجر يصعد لو قوعنا ان كلية
زال عن موضعه فكان ح لا تم اما ان يكون بالطبع يميز جهته
دون جهته وهذا مع او يكون قد انفعل عن الكلية انفعالا اخر
من جهته اخرى فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن
بجذب الكلية اياه وقد فرضنا حركته طبيعية على انه يستحيل
ان يفعل الشيء في شبهه الا بالعرض ولكانت الارض
الصغيرة كالمدرة اسرع انجذابا من الكبيرة قوله فيلزم من
ذلك استدارته انما يلزم ذلك لو كانت الارض اجزاء
صغيرة ثم صارت بالاجتماع جسما متصلا واحدا كثيرا
مستديرا وهو ممنوع اذ لا يحتمل انها خلقت جسما واحدا كثيرا مستديرا
اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا
وفيه بحث اذ فسر المصنف المكان الطبيعي بمكان يطلبه الجسم
عند الخروج على اقصر الطرق فاذا خرج عن مكان ولم يطلبه

لم يكن ذلك المكان طبيعيا بالتفسير المذكور وقطعا سواء
كان عدم الطلب بواسطة وجدان مكان طبيعي آخر اولا
فلا يجامعه كون الجسم محلا بطبعه فيه بحث اذ معنى
عليه الجسم بطبعه كما نقلنا عن الشفاء ان يحصه قاسر
في مكان والجسم الواقع لا على سمت المكانين المعروضين
غير محبوس بالقسر في مكان اذ الكلام على تقدير ان لا
يكون قاسر هناك فاذا كان لجسم واحد حيزان الطبيعي
لكان هو او بعض لوازمه مقتضيا للحصول في كل واحد منهما
واذا لم يكن قاسر يمنع عن حصول ما يقتضيه نفسه او لوازمه
لزم ان يحصل فيهما معا وذلك محال فيكون ذلك الجسم
على تقدير ممكن اعني تقدير خلوه عن العوارض
الجاذبة له بالقسر في مكان مستلزما للمحال ولا يجوز ان يكون
حصوله في احدهما مانعا عن طلب الآخر وحصوله غير والا لكان
هذا الحيز قاسرا يمنع الجسم المذكور عن مقتضى طبعه وقد
فرض انه لا قاسر هناك هف وقوله فان طلب المكان انما
يكون اذا لم يكن واحدا المكان هو مطلوبه ثم على تقدير وحدة
المكان الطبيعي لا تقدير تعدده اذ على ذلك التقدير
ما يقتضي كل واحد منهما حاصلا اذ المفروض انه لا قاسر يمنعه
بعضه فان قلت اليس لقطعة من الهواء مثلا احياز
متعددة يطلب كل واحد منها بحسب الطبع اذا وقع
في سمته ويسكن اذا وصل اليه فيكون لها احياز طبيعية
متعددة قلت قد مر ان الجسم يطلب الحيز الطبيعي
ويهرب عن الحيز الغريب لا مطلقا بل مع ترتيب لائق
ووضع مخصوص والقطعة المذكورة لا يطلب كل واحد
من تلك الاحياز بوضع واحد حتى يلزم ان يكون لشيء

واحد

واحد احياز متعددة بل يطلب كل حيز منها بشرط وضع
آخر فلها بشرط كل وضع حيز طبيعي آخر فلا يكون لشيء واحد
احياز طبيعية   واعترض عليه اقول فيه نظر لا لما ذكره
الشارح لان الالتباس نشأ من عدم التمييز بين اشتداد
الحركة الطبيعية وبين ازدياد ميل الجسم حال قربه من الحيز
الطبيعي وبينهما بون بعيد اذ لا شبهة ان جسما مخصوصا كالحجر
لا يختلف ميله بحسب القرب والبعد من المركز حتى يكون
في رأس الجبل اخف واقل ميلا الى المركز وفي حضيضه اثقل
واكثر ميلا اليه ولا يلزم ان يقطع المسافة القريبة من المركز
بحركة طبيعية اسرع من الحركة الطبيعية التي بها يقطع المسافة
البعيدة عنه بل هو يقطعهما بحركتين متشابهتين اذا لم
يسبق عليهما حركة طبيعية سابقة على احديهما زائدة
على الحركة الطبيعية السابقة على الاخرى وقد يقطع المسافة
البعيدة عن المركز بحركة اسرع وذلك اذا كانت الحركة
في المسافة البعيدة زائدة عن المركز بحركة لا مسبوقة بحركة
طبيعية متصلة بها والحركة في المسافة القريبة غير مسبوقة
او كانت الحركة الطبيعية السابقة على الحركة في المسافة القريبة
غير مسبوقة او كان الحركة الطبيعية السابقة عليها زائدة على
السابقة على الحركة في المسافة القريبة كل ذلك مع قربه
من التناول معلوم بالتجربة فظهر ان ذلك التفاوت راجع
الى الحركة الطبيعية لا الى القرب والبعد عن الحيز الطبيعي
فقول الشارح تغلب ذلك البسيط على سائر البسائط
وتجذبها الى مكانه غير تام ولا يندفع ما ذكره الشارح مما قال
بعض الفضلاء من انه اذا فرض انه ثقبة تساوي المبول
في مكان واقع على الفصل المشترك بين الماء والهواء و

واخرج منه المركب بجعل حاصلا في مكان الهوآء ففي هذه
الصورة وان كان الناري يشتد ميله الى مكانه الطبيعي
والمائي والارضي ايضا الا ان اجتماع ميل المآء والارض الى خلاف
جهته مع كونه الهوآء في مكان الطبيعي يعارض جذب النار
سيما في المكان الذي دفع اليه من مكان الهوآء وكذا
اذا دفع الى النار يعارض مجموع ميول البواقيه وعلى هذا القياس
لانه مبني على ان تختلف ميل الجسم المركب بحسب القرب
والبعد عن المركز وعلى ان يكون لاجزآئه العنصرية بالفعل
باقيه في المركب وعلى ان يكون الفصل المشترك بين المآء
والهوآء مكانا يسع جسما وكل واحد منها تم وقد عرفت ما فيه
وعلى تقدير تسليم هذه الامور لا يلزم ما ادعاه من بقاء المركب
المذكور في المكان الذي دفع اليه الا اذا كان اشتداد ميل
جزء الناري الى مكانه الطبيعي بقدر نقصان ميل جزئي الارض
الارضي والمائي معا الى مكانهما وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون
ميلهما معا اشد من ميله ويتحرك المركب الى السفل او
يكون ميله اشد من ميلهما معا ويتحرك الى العلو بل لان الجسم
المتساوي الميل للميل لو امكن وجوده يسكن في اي مكان
وقع فيه لعدم ميله الى جانب مختلف امكنه باختلاف
اوضاعه حتى يكون له مع بعض تلك الاوضاع مكان طبيعي
ومع بعض آخر منها مكان طبيعي آخر كما ان قطعة من الارض
بالقياس الى اجزآء كثيرة من مكان يسكن فيه الارض
كذلك ويجب لا يجب عوده الى المكان الذي اخرج عنه لفقد
ان الوضع الذي كان ذلك المكان طبيعيا له شرط ولا ينافي
ذلك كون المكان المذكور مكانا طبيعيا له بشرط نعم ذلك ينافي
ان يكون ذلك المكان مكانا طبيعيا له مطلقا فكان قطعه

الارض اذا اخرج من بعض اجزآء مكان الارض الى بعض
آخر منها لا يعود اليه مع ان كليهما مكانان طبيعيان لها
بوضعين وكذلك المركب المذكور بالقياس الى مكانيه
وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستنده الى آخره فيه
بحث اذ ليس المراد بكون الشكل طبيعيا ذاتيا ان
يكون الذات علة تامة له حتى لا يجوز ان يكون هناك واسطة
ليست مستنده الى الذات بل المراد كما عرفت في مباحث
المكان انه اذا لم يكن مع الجسم ما يقسره على شكل فلا بد ان
يكون له شكل سوآء كان من ذاته او من لوازمه وهذا الشكل
هو الذي لولا العارض الشكل بالقسر الذي يجوز ان لا
يكون لكان له هذا الشكل ولا شك ان الذاتي بهذا المعنى
يجوز ان يكون عارضا بواسطة ليست مستنده الى الذات
حيث يكون هذه الواسطة لازما لا عارضا مشكلا بخلاف
تناهي الابعاد وذواته فانه ليس من لوازم وجود الجسم غير تم
لان البرهان قائم على امتناع لاتناهي الابعاد فيكون تناهيهما
من لوازم وجود الجسم واجيب بان الاختلاف المذكور
ليس مستندا الى طبيعه واحده الى آخره فيه بحث اذ لو كان فيه
طبايع كما سبق من ان كلا مختلفه بالعقل يلزم سوى المحذورات
المذكورة في الشرح ان لا يكون ذلك الفلك امرا واحدا
طبيعيا لما سبق من ان كل ما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون
لاجزآء فيه بالقوة والانسب بقواعدهم ان يقال صورة
فلك الثوابت مثلا صورة واحدة منتفية الفعل فلان
الصورة الواحدة قد يكون متشابه الفعل كصور العناصر
البسيط وقد يكون منتفية الفعل كالصورة النباتيه

والحيوانيه واما ما ادعاه المعلل من ان الفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا فغير تام في الفاعل على المتفنن
مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل لا يذهب
عليك ان اختلاف صور كل ماده على مقتضى قواعدهم انما
يكون بامور عائدة الى المادة لا الى الفاعل ولا تخيلج في
وهمك ان ههنا كذلك بان يكون لمادة فلك الثوابت مثلا
استعدادة لصور متعددة متعينة كما ان المادة العناصر
غاية الامر ان يكون استعدادات مادة الفلك مقتضى
لذاتها بان لا يستعد دائما الا لتلك الصور واستعدادات
مادة العناصر عارضة لها من الامور المعتورة عليها فيكون
اختلاف الاستعدادات الذاتيه للمادة المذكورة
مقتضيا لاختلاف الصور الحاله فيها لان المادة في حد ذاتها
امر بالقوة وما لم يخرج الى الفعل لا يمكن ان يقتضي صوره
مخصوصة ولما كانت الصور الفلكيه لازمة لموادها عندهم
لم يكن لموادها خروج الى الفعل قبل تلك الصور فلا يكون
مقتضية لها بخلاف مادة العناصر فانها يخرج الى الفعل
مع صورة وح بواسطة الامور المعتورة عليها يقتضي صورة
اخرى صور العناصر باقيه في المركب قد مر بيان انها
ليست باقيه في المركب وان المركب الواحد الطبيعي لا
جزء له بالفعل معنى تركيب القوى ان يكون لاحد
جزئي الجسم قوة الخ فيه بحث اذ لو جاز ان يكون لاحد جزئي
الجسم قوة مختصة به وقوة مشترك بينه وبين جزء
آخر منه ولا يكون للجزء الآخر الا القوة المشترك لكان الجزء
ان جسمين مختلفين بالحقيقة ويكون المركب منها لا محالة

مركبا من الطبايع المختلفة فلا يظهر لاخراجه عن تركيب القوى
وجه وجيه مقصد المتحرك بالحركات الطبيعية الخ
هذا ابطل الشيخ هذا في طبيعيات الشفا بقوله لو كان للمآر
يطلب الجهة والنهاية في نزوله الى اسفل لما وقف دون
حد وقوف الارض ولما طفل على الارض ولما رسب فيه الارض
وكذلك حال الهوآء لو توهم جزء منه مقسورا الى حيز النار
فوجد ينتقل من حيز النار الى حيز نفسه وستعلم انه لا يكون
لحيز واحد جسمان بالطبع حتى يكون لك ان يقول ان المآء
والارض يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا لكن الارض
اغلب واسبق ولو كان الهوآء يطلب ما يطلب النار لكنه
يعجز عن ما وقها اياها لكنا اذا وضعنا ايدينا على شعل من
الهوآء احسنا باندفاعه الى فوق كما اذا حبسناه في اثار
تحت المآء وهذا كلامه ويمكن ان يعارض بان المآء لو يطلبه
فوق الارض لما كان له هناك ميل وليس كذلك اذ
لو اخلانا من الطين وكان فيه مآء فهو مع المآء اثقل منه
وحده وما هو اثقل المآء الذي فيه وميله الى السفل والحق
لو كان حيزه الطبيعي ما فوق الارض ح فلو صار الارض اصغر
او اكبر مما كان لزم ان يتبدل حيزه فيكون له اكثر من غير
واحد بالطبع ولو صغر فيها حفرة لما تحرك المآء اليه بالطبع
وللكلام من الجانبين مجال ويمكن دفع اكثر ادلة الطرفين بان
الجسم يطلب الحيز الطبيعي مع ترتيب مخصوص من اجزاء
الكل ووضع معين ونسبة محدودة الى الجسم الفاعل
الجهات ويجوز اختلاف حيز الطبيعي باختلاف بعض
هذه الامور وانا اقول لا اشك ان التحقيق يصعد والنقل

يزل ولاخف يطفوا علي الخفيف ولاثقل يرسب في الثقيل
اذا لم يكن مانع عن الطفو والرسوب حتى ان فقد الارض تحرك
الماء الي مكانها بالطبع وان فقد النار تحرك الهواء الي مكانها
كذلك ولو وجد جسم يكون ثقله فوق ثقل الماء دون ثقل
الارض يقف بين الارض والماء اذا لم يكن مانع واذا وجد
جسم يكون خفته فوق خفة الهواء دون خفة النار يقف
فيما بينهما اذا لم يكن مانع فالاجسام العنصرية تقف بعضها عند
بعض بحسب مراتب الخفة والثقل لكن لا يلزم من كون جسم يتحرك
بالطبع الي مكان ويقف هناك ان يكون ذلك المكان مكانا
طبيعيا له لجواز ان يكون له هناك ميل الي جهة ويمنعه عن الحركة
اليها ما يكون احق بتلك الجهة منه فح لا يكون المكان المذكور
طبيعيا له لان الجسم لا يميل عن مكانه الطبيعي ثم الظاهر ان ما
عدا الارض من الاجسام العنصرية وان وقع على الترتيب الذي
تقتضيه مراتب الخفة والثقل ليس فاقد الميل الي جهة مثلا
اذا لم يكن للماء حائل وفرضنا فوق الارض ميل الى المركز فان وقع
في ظاهر الارض تلال ووهاد والماء عليها او وقع بينه وبين
الارض الجسم الذي فيه خلاء فلا ح اما ان يميل الى المركز
ح اولا يميل والاول يقتضي ان يميز بالطبع حدا آخر من هذا الفضاء
المتناهي وهو بعيد غاية البعد والثاني يقتضي ان يكون
له حيزان طبيعيان هف فالماء والارض يطلبان حيزا واحدا
لكن الارض اغلب واسبق وكذا الهواء والنار والارض
وما اورد الشيخ على ذلك من انه يلزم ان يكون حيز واحد
لجسمين فبطلانه غير م وما ذكر في بيانه غير تام ولذلك ذهب
المص الى ان مكان المركب مكان الجزء الغالب وح يكون

الجسمين

الجسمين مكان واحد طبيعي واما في الحركات الارادية
فوضع خاص ان اراد ان مقصد المتحرك بالحركة الارادية لا يكون
الا الوضع فذلك بط ضرورة انا قد نقصد مكانا ونتحرك
اليه بالارادة من غير ان يكون لنا شعور بالوضع وهذا القدر
كاف في اثبات المدعى وان اراد ان الوضع قد يكون
مقصود المتحرك بالحركة الارادية فمسلم لكن لا ينافي ذلك كون
المكان قد يكون مقصودا له ايضا فان الناس كلهم
يحكمون قال الشيخ في الشفا هذا مبني على عادات الجمهور
وليس حجة في الامور العقلية على انهم يقولون منها بينهم ان الماء
في الجرة والجنة مملوة به ولا يعرفون حال البعد الذي يدعونه
بل يصفون الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط منه
بالبعد المحيط شئ فلذلك تجاسرون ان يقولوا ان
الجرة مملوة به وربما توقفوا ان يقولوا ان البعد الباطن
مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط
الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم مقام المكان مقام هذه
الجرة ولو كانوا يقولون في البسيط ما يقولون في الجرة لقد
بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او قالوا ان الجرة فارغة
او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او مكان الماء فارغ
او مملوة بهواء او المحيط نعم انما يستحقون ان يقولوا ان البسيط
المطلق انه فارغ او مملو لان البسيط المطلق ليس هو المكان
بل المكان بسيط بشرط الاحاطة فاذا جعل يدل البسيط المطلق
بسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك اذ لو تداخلا
لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما لما صح هذا الدليل لما جاز تداخل
الخطين ولا تداخل السطحين اصلا لكن جاز تداخل كل منهما
كما اعترف به الشارح حيث قال وكل ما اتصف بالعظم والامتداد

من جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او
الجهتين فقط لا يقال هذا الكلام يدل على جواز تداخل الخطين
والسطحين من الجهة التي لا يكون لهما مقدار من تلك الجهة
وليس ذلك تداخل المقدارين لانا نقول التداخل هو الملاقات
بالاسر كما يدل عليه كلام الشرح واذا تلاقى الخطان مثلا بالاسر
وهما مقداران لزم تداخل المقدارين قطعا ولا اثر في ذلك
كون الملاقات من جهة دون جهة حيث يكون الملاقات
بالاسر حاصلا والجواب بالحل انا لا نم ان المقدارين مطلقا
اذا تداخلا لم يكن مجموعهما اعظم من احدهما فان ذلك نم في الا
جسام دون الاطراف والفرق بين الصورتين ان الجسم
متحيز بالذات فلو تداخل الجسمان وتلاقيا بالاسر لكان
حيزهما على حيز احدهما والا لم يكن احدهما ملاقيا للآخر بالاسر فيصير
في حال التداخل حيز احدهما حيز كلاهما فلم يكن مجموعهما اعظم من
احدهما واما الاطراف فهي ليست متحيزة بالذات بل هي تابعة
للاجسام القابلة لمعاني التحيز فاذا تداخل جسمين
مثلا كان لكل منهما وان كان في حال التداخل تابعا لجسم في التحيز
وحاصلا في حيز على حدة فلم يلزم من ذلك ان لا يكون مجموعهما
اعظم من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم بحسب الاحساس عن
احدهما ولا استحالة في ذلك لجواز ان لا يميز الحس احدهما عن
الآخر والسر في جواز التداخل في الاطراف دون الاجسام ان
الاطراف لما لم يكن منقسما الى الجهات الثلثة كان له وجه
ينكشف صالحا لان يلاقيه طرف آخر بالاسر بحيث يكون كل جزء
مفروض من احدهما يكون ملاقيا لجزء مفروض من الآخر بخلاف
الجسم فانه لما كان منقسما في الجهات الثلث لا يجوز فيه
ذلك فتامل   اقول فيه نظر لان حاصل ما ذكره الشارح هناك

ان حكم الحس بانا ليس منها الا بعد واحد غير مقبول لتعارضه مع
البرهان وهذا لا يرفع كلام الامام اذ له ان يقول اذا لا يكفي العقل
حكم الحس بوحدة البعد حيث وجد برهانا على خلافه فجاز ان
يشكل في وحدة هذا الشخص بجواز احتمال ان يكون هناك ابعاد
برهان على خلافها لكن لا يكون لنا اطلاع به   ان الطير الواقف
في الريح الهابة ساكن او متحرك فيه بحث فان الشيخ في طبيعيات
الشفا قال انه ليس بمتحرك ولا ساكن اما انه ليس بساكن فلانه
ليس عندنا في مكان واحد زمانا اللهم الا ان نعني بالساكن
لا هذا بل الذي لا يتبدل نسبته من امور ثابتة فيكون ساكنا
بهذا المعنى او الذي لو خلى وحاله وترك عليه مكانه حفظ ذلك المكان
ولم يستبدل به من نفسه ونحن لا نريد الآن بالساكن الا الا
ول ولا هذا فان اردنا احد المعنيين كان ساكنا واما انه
ليس متحركا فلانه ليس مبدأ الاستبدال منه والمتحرك
بالحقيقة هو الذي مبدأ الاستبدال منه وهو الذي الكمال
الاول لما هو بالقوة فيه من نفسه ثم قال وليس بواجب
ان يكون الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان للجسم احوالا
لا يكون فيها متحركا ولا ساكنا في المكان من ذلك ان لا
يكون له مكان ومن ذلك ان يكون له مكان وليس له
ذلك المكان بعينه في زمان ولا هو المبدأ في مفارقته
ومن ذلك ان يكون له مكان وهو له بعينه زمانا اخذناه فيه
لا في زمان بل من حيث هو في ان فيكون الجسم لا متحركا
ولا ساكنا   واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة
الذي قيل فيه بحث لان الطير المذكور يصدق عليه ان له حالة
متوسطة بين الاين الذي هو المبدأ والاين الذي هو المنتهى
بحيث له في كل ان اين مغاير للاين الذي له في الآن السابق

واللاحق فتلك الحالة لو لم تحصل من افراد الحركة لزم اختلال
بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة اذ ح يمكن ان
يكون مقدار التلك الحالة التي ليست الحركة على هذا التقدير
ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بان تلك الحالة داخلة في
الحركة الا ان العرف العام يفهم من اطلاق المتحرك على الشي
ان الشي ان ذلك الشي منشا الحركة فلذلك لا يطلق
المتحرك في العرف بديهة هو المعنى العرفي لا الاصطلاح وفي
بحثه بحث اذ جاز ان يتبدل اين الاجسام الساكنة بلا ريبة
تدريجا بواسطة حركة ما يحويها مثلا اذا هبت على جبل رياح
او جرى عليه انهار فلا محالة يتبدل اينه تدريجا لان تبدل بعض
اجزاء المكان تدريجا مستلزم لتبدل الاين كذلك مع ان
الجبل غير متحرك في الاين جزما ولا يلزم من له ادنى فهم ان تلك
الحالة حركة الجبل في الاين فتبدل اين الجبل تدريجا معلول
الحركة الرياح او الماء ولا يلزم من ذلك اختلال شي
من قواعدهم سيما كون الزمان مقدار الحركة فان ما يدل
على انه مقدار الحركة يقتضي ان لا يكون مقدار المعلولها
وكذا الطير الواقف في الهواء يتبدل اينه بواسطة حركة
الهواء المجاور له وهو ساكن ولا تحتمل بذلك شي من
القواعد كما لا يخفى على العارف بها وليست تلك الحالة التي
هي متبدل الاين تدريجا بواسطة حركة المجاور داخلة في الحركة
بالاصطلاح كما حسبه والا لزم ان يكون الجبال وكلية الارض
متحركة اصطلاحا اذ تبدل اينها بواسطة جري المياه وهبوب
الريح ولم يصطلح على ذلك احد   لزم ان يكون ساكنا
وهو سقط فيه بحث اذ لا نم انه يلزم ان يكون ساكنا
وانما يلزم ذلك لو لم يكن متحركا في الاين الغير الحقيقي لكنه

متحرك

متحرك فيه فان الانسان المذكور ينتقل من بلد الى بلد وكذا المحمول
في الصندوق ونظائرهما ولا محذور في ذلك فانه كما يجوز ان
يكون الشي متحركا في الاين الحقيقي ولم يكن متحركا في الاين الغير
الحقيقي كالمتردد في الدار او الاقليم جاز عكسه كما في الصور
المفروضة   انا نقطع ان كل جسم في مكان قال الشيخ
في الشفا عسى ان يكون لا وجب لبعض الاجسام ان لا
يكون في مكان نعم ذلك على وفور راي العامة فانهم يرون
ان كل جسم في مكان لكن نسبة هذا الراي اليهم كنسبة
راي اخر اليهم وهو ان كل موجود اليه اشارة وهذان الراي
بان متساويين في ان العامة تنصرف عنهما بتبصر وتعرف
والحاصل ان تلك المقدمة من الوهميات الغير المعتبرة في
البراهين   بانهم نسوا مقالتهم القائلون بان المكان هو
السطح يدعون ان لكل جسم حيزا طبيعيا والحيز اعم من المكان
وقد يستعملون المكان بمعنى الحيز قال الشيخ في طبيعيات
الشفا ان لكل جسم الاول ملحقه ان يكون له حيز اما مكان واما
ترتيب وضع وقال في النجاة اقول ان لكل جسم حيزا او مكانا
طبيعيا لانه اما ان يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان
له منافيا لطبيعته او يكون كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا
لطبيعته واعني بهما بالمكان الحيز والمكان جميعا فظهر ان
القوم ما نسوا مقالتهم الا ان المعترض نسي ما ذكروه في
هذا المقام ولم يتذكر ان للفظ المكان معنيين
فلا شك انهما يتبدلان المكان ولهما نقله غير تم اذ هما
جزآن فرضيان من حركة وضعية واحدة كما انهما جزآن فر
ضيان من متحرك واحد بالحركة الوضعية والواقع هناك متحرك
واحد وحركة وضعية واحدة والجزء العرضي من الحركة الوضعية

ليس حركة اينية ولا حركة وضعية ولا حركة في الكيف ولا في الكم
ولا تنافي ذلك انحصار الحركة في الاربع لان الجزء المذكور ليس
موجودا براسه حتى يكون حركته متحققة في نفس الامر ويجب
ان يندرج في احد الاقسام المذكورة كما ان الجزء المفروض من
المتحرك كنصف المحدد ليس فلكا لاخذ الكروية في تعريفه ولا
كوكبا ولا شيا من العناصر الاربعة ولا مركبا منها وهو ظ ولا
ينافي ذلك انحصار الجسم في الاقسام المذكورة لانه ليس موجودا
براسه بل هو بعض فرضي من موجود براسه فلا يكون
براسه جسما متحققا في نفس الامر حتى يبطل به حصر الاجسام
الواقعة في نفس الامر في الاجسام المذكورة ثم بالحركة الوضعية لا بد
ان ينتقل اجزاء المتحرك لكنه هذا الانتقال لا يلزم ان يكون من
مكان الى مكان لجواز ان لا يكون للمتحرك المذكور مكان بل
يكون له وضع بلا مكان وح ينتقل اجزاؤه من وضع مكاني
الى وضع لا من مكان الى مكان ويجوز ان يكون له مكان ووضع
وح ينتقل اجزاؤه من مكان الى مكان ومن وضع الى وضع
الخ فالملازمة المدلول عليها بقول الشرح لو كان اجزاء المتحرك
بالحركة الدورية ليس لها نقل من مكان الى مكان آخر لم
يكن للشمس والقمر وساير الكواكب نقل اصلا ممنوعة اذا
الانتقال كما عرفت اعم من الانتقال من مكان الى مكان
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام   واما انتقالها من
مكان الى مكان لا يذهب عليك ان الكواكب لا تنتقل
عن ايونها الحقيقية لانها مركوزة في الافلاك بالكلية كما بين
في موضعه فيكون امكنتها الحقيقية لازمة لها لكن لها انتقال
في الايون الغير الحقيقية كما في المحمول في الصندوق ونظايره
فلا يعقل   المكان الذي خرج عنه الجزء الخ فيه بحث لانا اذا

خرج الجسم عن مكانه ثبت في الوهم بعد ما على ما قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء من ان التوهم يتبع التخيل في اثبات مقداره
غير متناه واما كان جسم فوقية او لم تر فعه فان اراد ببقاء
المكان ببقاء ذلك البعد فهو مسلم لكن ذلك البعد ليس مكانا
وبقاؤه في الوهم لا في الخارج وان اراد ببقاء ما هو في مكانه حقيقة
اعني السطح فممنوع والسند ظ   مقصد الحركة بالحصول
فيه بحث ان يكون موجودا حال الحركة غير مسلم اذ من الجايز ان
يتعين وجود مقصده في امر موجود ذات وضع والمتحرك يتوجه
نحو ذلك الامر فاذا بلغ اليه حصل مقصده فيه وحصل المتحرك
في مقصده لا بد لنفي ذلك من دليل وفيه   وقد نكت اما اولا
النظر الاول يرد على تقرير الشارح حيث اعتبر ان يكون المعاوق
الضعيف ما له لا على تقرير من عمم فيه كما فعله الشيخ في الشفا بان
ذلك ان المعاوق بحسب ما فصله الشيخ قد يكون بالكسر من قوة
الميل والكاسر قد يكون ما له محذوفا وقد يكون غيره كالبرودة
العارضة للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون بالـ
حداث سكونات متشابهة حسابه يحدث من المقادم
لا تحس بافرادها وتحس بمهلتها كالبطوء فاذا عمم في المعاوق
لم يرد منع امكان قوام على الوجه المفروض ولا منع معاوقه
لعدم انحصار المعاوق ولا منع امكان المعاوقين بالنسبة
المذكورة اذ لا شبهة في جواز ان يسكن الجسم المفروض
في الفرسخ من الخلاء على تقدير وجوده زمانا مساويا
لفضل زمان حركته في الملاء على زمان حركته في الخلاء وح
يكون معاوقه ذلك المسكن مساويا لمعاوقة الخلاء
لا محالة ثم لما كان في المقدار الكبير ما يساوي المقدار الاصغر
من نوعه وثانيا كان جزء افرضيا له كان في زمان وجود الجسم

٣١٨

المفروض قطعة من الزمان نسبتها الى زمان حركة الجسم
في الملاء على زمان حركته في الخلاء مثل نسبة زمان حركة الجسم
في الخلاء الى زمان حركته في الملاء فلو سكن الجسم المفروض حال
كونه في الفرسخ من الخلاء مسكن عائق في تلك القطعة كانت نسبة
معاوقة هذا المسكن الى معاوقة المسكن الاول نسبة زمان حركة
الجسم في الخلاء الى زمان حركته في الملاء بالفرض فيكون نسبة
معاوقته الى معاوقة ما يساوي معاوقته لمعاوقة المسكن
الاول اعني الملاء كذلك فظهر انه يمكن ان يوجد معاوق يكون
نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء مثل نسبة زمان حركة الجسم
في الخلاء الى زمان حركته في الملاء وهو المطلوب قيل منع وجود المسكن
ضعيف جدا اذ لا شبهة في جواز ان يسكن الجسم المتحرك اما
بارادة قاسر مثلا اي قدر يفرض من الزمان لكن فيه ان
الزمان الذي بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا
دخل لهذا المعاوق في تحديد زمان الحركة ح يظهر ان زمان
مجموع زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن
مع زمان سكناته زائد على زمان حركة بلا معاوق بقدر زمان
السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق ملاء مثلا فانه لا يقع
في قطعة من الزمان بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل ذلك
المعاوق بعين زمان الحركة وبخصبه فلا يمكن استناد قدر
معين من الزمان الى الحركة وقدر آخر الى معاوق الحاصل
ان المعاوق المسكن عن قطع الحركة لا تحدد زمانها هذا وقد
ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان لا يتوقف على امكان
وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان زمان الحركة
في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة
وهذه مقدمة صادقة بينا صدقها وكل حركة في الخلاء فهو حركة في عدم

معاودة

معاوقة وهذه مقدمة صادقة وكل حركة في الخلاء هي حركة في عدم
معاوقة فثبت مساواة الحركة في معاوقة على نسبة ما لو كانت
موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء مساوية
الزمان لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة ويلزم منها ومن
الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء الحركة في الخلاء هف
انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين احدهما ان كل حركة في الخلاء مساوي
الزمان للمتحرك المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء
بمساو الزمان للحركة المفروضة فاذا اضم النتيجة الاولى الى النتيجة
الثانية صار قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني
وانتج لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وفيه بحث اذ
لا يلزم من كون المعاوق المسكن عند قطع الحركة لا تحدد زمانها
خلل في اجزاء الدليل لجواز ان يقال لو كان الخلاء واقعا
لجاز قطع فرسخ منه مثلا بحركة مخصوصة بلا معاوق مسكن و
وليكن في ساعة من الزمان فلو كان معها مسكن بسكنه في
اثناء المسافة بسكونات متناسبة على الوجه الذي ذكره
الشيخ لا محالة يقطع المسافة المذكورة باكثر من ساعة
وليكن ساعتين فاذا كان معها مسكن يكون تسكينه نصف
تسكين المسكن الاول يلزم ان يقطع المسافة المذكورة في
نصف زمان يقطعها مع المسكن الاول وهو ساعة وقد كانت
يقطعها بلا مسكن في ساعة هف   فان الاول من النسب
المقدارية قيل الظ ان يقول بان يكون الاول الخ فانا كون
الثانية من النسب العددية غير ظاهر فلا يتم سوقه سياق الامر
المقرر   لا نخ اما ان ممكن الحركة بدون معاوقة الخ لا خفاء في
ان الحركة المذكورة بدون المعاوقة من الملاء هي الحركة في الخلاء
وهي ممتنعة بحسب نفس الامر ممكنة على تقدير وجود الخلاء

فان اراد بامكان فيما هو بحسب نفس الامر كما هو المتبادر فنختار
الثاني ولا يبطل الاستدلال اذ الكلام على تقدير وجود الخلاء
وما هو محقق على هذا التقدير يصح ان يعتبر فيه وان كان ممتنعا
بحسب نفس الامر وامثال ذلك اكثر من ان تحصى مثلا اذا
قيل لو جاز وجود الجزء الذي لا يتجزى جاز اجتماع ثلثة اجزاء
متساوية وفق الدليل الكلام لا يستقيم ان يبطل هذا الاستدلال
بان يقال لا نم اما ان يكون اجتماع الاجزاء المذكورة ممكنا او ممتنعا
فان كان ممكنا فلا محالة يكون الاجزاء ممكنة الوجود ضرورة امتناع
اجتماع الاجزاء الممتنعة الوجود وهو خلاف ما ادعيتم وان كان
ممتنعا لزم بطلان الاستدلال لان حاصله ان الجزء الذي لا يتجزى
محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكن
يلزم من فرض وقوعه مع الاجتماع المذكور مح فاذا اعترف بامتناع
الاجتماع المذكور لزم الاعتراف ببطلان الاستدلال والجواب
عنه ان اجتماع الاجزاء الغير المتجزية وان كان ممتنعا بحسب نفس
الامر لكنه محقق على تقدير وجود الاجزاء المذكورة فيصح الاستدلال
على ذلك التقدير وان اراد بامكان فيما هو على تقدير وجود
الخلاء فنختار الشق الاول ونمنع قوله لبعض من زمان الحركة
في الملاء الغليظ بازاء نفس الحركة وانما يلزم ان لو يكون بازائها
زمان لو كانت الحركة بدون المعاوقة من الملاء ممكن ان يقع
في الزمان بحسب نفس الامر لا على تقدير وقوع محال هو الخلاء فيقال
ههنا شبهة لا تختص بهذا الموضع بل تجري في كل قياس خلف
المثبت لامتناع شيء لاستلزامه لعدم الواجب تع عن ذلك
علوا فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع
انه يلزم من فرض وقوعه مح لذاته وحلها يستدعي تمهيد مقدمة
هي ان الامتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم ناشئة

عن ذات الموصوف كامتناع شريك الباري واجتماع النقيضين
وقد يراد به استلزام الذات العدم سواء كان منشأ الاستلزام
نفس الذات او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به استلزام
الذات الوجود مطلقا سواء كان منشأ الاستلزام الذات
اولا وقد يراد الاستلزام الذي منشأه الذات والمعنى
الثاني اخص من الدوام الذاتي والاول يساويه اذا تقرر
ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله انما يثبت به الامتناع
الذاتي بالمعنى الاعم المساوي لدوام السلب بحسب الذات لا الا
خص فانه انما يثبت اذا ثبت كون الذات منشأ لضرورة
السلب مثلا هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلاء بالعدم
ضروري ضرورة مطلقة غير مقيدة بوصف معين او وقت معين
واما كون الخلاء مقتضيا لذلك والحركة التي لا يمكن كونها في زمان
مح لذات الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك بل يفهم مثل ان
يقال ان الخلاء يستلزم لذاته امكان وقوع الحركة فيه والحركة
فيه لا يمكن ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان حركة
لا يمكن ان يكون في زمان مح لذاته فالخلاء المستلزم له لذاته
محال مح لذاته لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان الحركة
فيه لئلا يتم اصل الدليل او منع استلزامه له بحسب ذاته لئلا
يتوهم بان يقول لا نم ان الخلاء على تقدير وقوعه يجوز وقوع
الحركة فيه وليس سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه ولا نم استلزامه
له لذاته كان الجواب عنه ان ما يقال اذا انما يبطل ههنا خلو الا
امر المسمى بالمكان مع بقاء امارات المكان فيه كما هو مذهب
القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه على تقدير الخلو ينسلخ
عن امارات المكان فلا كلام معه وح لا يتم الدليل على امتناع
خلوه مطلقا او بان يقال امكان وقوع الحركة في المكان علي

تقدير خلو ضروري بحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة
فيه اسهل فتامل وفيه بحث اذ لا نم جواز استلزام الممكن لذاته
محالا وعدم العقل الاول لا يستلزم لا استلزام الح لذاته بل
يستلزمه لغيره وهو وجوب وجود علة وجود العقل الاول وذلك
ظ ثم برهان التخلف المثبت لامتناع الشيء يدل على ان وجوده
ممتنع لا على ان وجوده ممتنع بذاته وبذلك يتحسم مادة الشبهة
على ان قوله ضرورة العدم ناشية عن ذات الموصوف كما
شريك الباري واجتماع النقيضين يدل على ان ذاتهما منشأ
لعدمهما وهو غير تام اذ ليس لهما ذات حتى يستقيم انه منشأ
بل عدمهما غير معلل بعلة كما ان وجود الواجب غير معلل بها
حسبما حقق في موضعه   ان الحركة لا ينفك عن حدهما
من السرعة والبطوء قال بعض الفضلاء في هذا الدفع تسليم
لبطلان الاستدلال المذكور لانه اذا كان حد من السرعة
والبطوء من لوازم الحركة وكان الحركة في الخلاء خاليا عن هذا
اللازم كان الحركة في الخلاء ممتنعا لاستلزامه خلو الحركة عما
يلزمها لا يقال هنا الخ لم يلزم من تلك الحركة من حيث ذاتها
فانها من هذه الحيثية ممكنة بل لزم من خلو المكان فيكون محالا
وهو المط لانا نقول لا شك ان الخلو ليس علة تامة للتخلف
المذكور بل لوقوع الحركة في الخلاء مدخل في ذلك فيكون لمجموع
الخلاء ووقوع الحركة محالا وهو لا يستلزم استحالة لكل
جزء فلا يلزم منه استحالة الخلاء وحده والحق في هذا الدفع
اعتراف بان الحركة حال كونها في الخلاء لا تقتضي زمانا و
هو اعتراف ببطلان الاستدلال المذكور اذ لزوم تساوي
زماني حركة ذي العايق والحركة لا مع العايق موقوف على
ان يكون الحركة في الخلاء في زمان فاذا سلم خلو الحركة عن

اقتضاء

اقتضاء الزمان فلا بد ان يسلم عدم استلزام تلك الحركة
الزمان فيلزم الاعتراف بعدم لزوم تساوي زماني الحركة مع
العايق والحركة لا معه وفيه بحث اذ سلمنا ان لوقوع الحركة
في الخلاء مدخلا للتخلف المذكور لكن نعلم بالضرورة ان الخلاء لو كان
واقعا لا يمنع الحركة فيه فان الملاء معاوق للمتحرك عن الحركة
وليس في الخلاء هذا المعاوق فيكون الحركة فيه اسهل واذا كان
مجموع امرين مستلزما للمحال وكان معلوما ان احدهما بعينه ليس
منشأ لاستلزام الح ولا لاجتماعهما منشأ لذلك تعين
ان يكون منشاؤه الجزء الاخر ونظائر ذلك في استدلالات
القوم اكثر من ان يحصى ثم الاعتراف بان الحركة لا تقتضي زمانا على
تقدير وقوعها محال لا ينافي الجزم بانه مقتضيه للزمان ومستلزمه
له في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك وح ننتظم ان يستدل
بهذا لو وقعت حركة في الخلاء لكانت في زمان واللازم يخلف
الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق
واذ لم يكن هو في زمان وهو النقض فاذن يكون وقوع الحركة
في الخلاء محالا منشأ هذه الاستحالة ليس الا وقوع الخلاء كما
بيناه   والحاصل ان المص خص الدليل باحدى الحركتين
قيل انما خصص بها لان الحركة القسرية على تقرير المقدمة
الممهدة يمكن ان نجد النفس لها من السرعة والبطوء
فاذا فرضت تلك الحركة بدونها اقتضت زمانا معينا
ويزيد الزمان عليه بحسب العايق فلا يلزم محذور اقول هذا
انما يتم اذا علل عدم تحدد القاسر للزمان بمثل المعلل في
الطبيعة اعني انه انما يقتضي بالذات الحصول في المكان
فلولا المعاوق لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكنه كما في
الحركات اما لو علل انه لا يتفاوت في القاسر لان المفروض

الحركة بقوة واحدة كما ذكره المصـ فلا فرق بينها وبين الارادية
الا بفرض الميل النفساني متحدا في الحركات الثلث فلا يقع
نسبة تفاوة كما ذكر في القسرية بعينه ثم لا شبهة على ذي
حسكة ان الحركة القسرية التي مبدأها قاسر ذو ارادة في حكم
الارادية وانه لا ولا لي في التخصيص من هذا الوجه وفيه بحث اذ
وجه تخصيص الحركة بالطبيعية والقسرية دون الارادية انه لما
ذكر في المقدمة الممهدة انه جاز ان يكون تجدد السرعة والبطؤ في
الحركة الارادية ارادة النفس فلا شك انه بحسب مراتب السرعة
والبطؤ يتعين زمان الحركة فمن الجائز ان تجدد النفس في الحركة
مع العائق مرتبة من السرعة يقتضي تلك المرتبة ان يكون زمان
الحركة المذكورة مساوية لزمان حركة عديم المعاوق ولا محذور
في ذلك اذ تعين الزمان من السرعة والمفروض انه من ارادة
النفس لا من المعاوق بخلاف الحركة الطبيعية والقسرية فان
للمعاوق فيهما مدخلا في تحديد السرعة والبطؤ فيمتنع ان يكون
زمان الحركتين المذكورتين فيهما متساويين واما وجه التخصيص
الذي ذكره فغير وجيه اذ لا يندفع قوله فاذا فرضت تلك الحركة
بدونها اقتضت زمانا معينا على ما فرض عليه من قوله الحركة الارا
دية على ما تقرر في المقدمة الممهدة يمكن ان يجدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ وهو ظاهر ثم ما ادعاه من انه لو علل عدم تفاوة
القاسر بان المفروض تحريكه بقوت واحدة لا يكون بينها وبين
الارادية فرق اذا فرض الميل النفساني متحدا في الحركات الثلث
غير تام والفرق بينها وبينها ان الحركة القسرية يسبق تدريجا و
الطبيعية بشديد كما بين في موضعه ويقع بذلك التفاوة في
زمان الحركة بخلاف الحركة الارادية اذ لا يلزم فيه اختلاف
يقتضي تفاوة الزمان ويعلم من ذلك فساد ما حشيه من ان الحركة

القسرية التي مبدأها قاسر ذو ارادة تحت انتقاص القوة
القسرية المودعة فيها شيئا فشيئا وبذلك يتفاوت زمان
الحركة بخلاف الحركة الارادية اذ لا يلزم فيه اشتداد ولا انتقاص
قوله ان قول المعترض الى قوله وليس كذلك قيل ليس
كذلك بل غرضه انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية لحد معين
من الزمان لزم ان لا يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن الحد
الذي هو عليه من السرعة والبطؤ فكان ذلك الزمان بازاء
ذلك الحد فقوله ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا معينا من
الزمان كلام خال عن التحصيل لان كل قدر معين فرض للحركة
فهو بازاء حد معين من السرعة والبطؤ اذ لو كانت الحركة اسرع
منها وابطأ تفاوت قدر الزمان ضرورة وتحقيق المقام ان
الحركة انما يتشخص بداخله ما تقتضي كونها على حد معين من
السرعة والبطؤ فكل ماله مدخل في ذلك المتعين فله دخل في
تشخصها ولا شك ان المعاوق مما له مدخل في ذلك التعين
فله دخل في تشخصها ولا شك ان المعاوق مما له مدخل في ذلك
فلا يتشخص الحركة بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان
معين بدون مداخلة المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن الشخص
ليس الا طبيعة الحركة فلا تقتضي الا الزمان المطلق وفيه
بحث اما اولا فلانه لم يلزم من كون الحركة لذاتها مقتضية
لحد معين من الزمان ان لا يتعين للحركة زمان مع قطع النظر
عن الحد الذي هي عليه من السرعة والبطؤ بل اللازم على التقدير
المذكور ان يتعين للحركة زمان مع النظر عن السرعة والبطؤ
وهو ظ واما ثانيا فلان قوله كل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء
حد معين من السرعة والبطؤ غير تام على التقدير الذي فيه الكلام
وهو ان تقتضي الحركة بنفسها حدا معينا من الزمان قوله ولو

كانت الحركة اسرع او ابطأ نفاوه قدر الزمان قلنا نعم لكن لم لا
يجوز ان يكون ذلك التفاوت في الزايد على القدر الذي
يقتضيه الحركة بنفسها ويكون ذلك القدر محفوظا ما دام
الحركة لا بد لنفيه من دليل واما ثانيا فلان قوله فلا يتشخص
الحركة بدونها لا يتفرع على ما فرع عليه من قوله المعاوق ما له دخل
في ذلك اذ الكلام على تقدير وقوع الحركة في الخلاء وليس لهذه
الحركة معاوق فعلى هذا التقدير يتشخص حركة بدون المعاوق
فلا يصح قوله يتشخص الحركة بدونها وقول الشارح ليس كذلك
منظور فيه اذ معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي
زمانا في احدى الصور المفروضة وهو الحركة في الخلاء وهو ان
الحركة اذا لم يكن مع المعاوق يستدعي زمانا ولذلك خال
ويحصص باحدهما فا قدها ونظر المصنف فيما ذكره المعترض في هذه
الصورة نعم معناه في الصورتين الاخريين وهما الحركتين مع
المعاوقين ما ذكره الشارح بل معناه ان الحركة تستقل
بنفسها يستدعي زمانا قال بعض الفضلاء انت خبير بان
اقتضاء الحركة مطلقا في الزمان انما يتصور اذا اقتضى
كل فرد منه بذاته قدرا معينا من الزمان وح يكون الحركة
المخصوصة التي فرضت في الخلاء مستدعية بذاتها القدر من
الزمان وكذا الحركة المخصوصة التي فرضت مع المعاوق يستلزم
ازدياد زمان الحركة مع العايق على زمان الحركة لا مع العايق
بسبب ان بعض الزمان بازاء الحركة التي يستدعي بذاتها
مع قطع النظر عن الغير قدرا من الزمان والبعض الآخر بازاء
المعاوق ضرورة ولما فرضنا تساوي الحركات الثلث فيما
نحن بصدده لم يتفاوت زمانها الذي اقتضاء الحركات
من حيث هي بل انما يتفاوت بازاء امر المعاوق فلا يلزم محذور

وايضا

وايضا ليس مراد من قال ان الحركة بنفسها يقتضي قدرا من
الزمان ان الحركة يقتضي قدرا من الزمان حتى يدفع بما ذكره بل
المراد ان الحركة المخصوصة التي يوجد في مسافة مخصوصة يقتضي
بنفسها اي مع قطع النظر عن المعاوق قدرا من الزمان ولا
شبهة في صحته اذ بديهة العقل حاكمة بان كل حركة مخصوصة مع
قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وح لا يلزم
محذور لما بينا وفيه بحث اما اولا فلان قوله اقتضاء ماهية الحركة
مطلقا الزمان انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بذاته قدرا
معينا من الزمان ممنوع اذ غاية ما لزم من كون ماهية الحركة مقتضية
للزمان ان يقتضي كل فرد منها لذاته زمانا ولا يلزم من ذلك ان
يقتضي لذاته قدرا معينا لجواز ان يكون تعيين الزمان من امر
خارج عنه لا من ذاته كما هو الواقع في نفس الامر وح لا يلزم زيادة
زمان الحركة ذي العايق على حركة عديم العايق وانما يلزم ذلك
لو كان ذات كل واحد من الحركتين مقتضية لقدر معين
من الزمان وذلك غير لازم قوله لما فرضنا تساوي الحركات
الثلث فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها الذي يقتضيها
الحركات من حيث هي قلنا لا يلزم من اقتضاء الحركة من حيث
هي حركة زمانا ان يقتضي لذاتها زمانا معينا اصلا فضلا عن ان
يقتضي الحركات المتساوية في المسافة اذ منه متساوية
لذواتها واما ثانيا فلما عرفت انفا من ان مراد القائل في احدى
الصور وهو الحركة في الخلاء ان الحركة يقتضي قدرا من الزمان
ونظر المصنف فيما ذكره القائل في احدى هذا القسم
وبابطاله يتهدم سيأته قدم مشروحا ان توهم بطلان هذا
الاستدلال ناش من عدم التميز بين ما هو ممكن بحسب نفس
الامر وما هو ممكن على تقدير وقوع محال والفرق بينهما بين

فذلك مطلوب المعترض غير تم اذ لا يلزم من عدم تفاوت
الحركات المفروضة من جهة القاسر سرعة وبطا ان يقتضي
القاسر قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطو محفوظا
في الصور الثلث حتى يلزم ما هو مطلوب المعترض او غاية
ما لزم ان يكون القاسر جزءا لا مران يكون جزءا من محدد الحركة
من الجائز ان يحصل من مجموع ما هو محدد لها قدر واحد من الزمان
وحد معين من السرعة والبطو من غير ان يستقل القاسر
باقتضاء آخر وبعض من ذلك القدر وشيء من هذا التحديد
وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم
المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده قيل ههنا بحث
وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع
معاوقات احدهما الى مجموع معاوقات الاخرى لا كنسبة
فضل المعاوق الثانية الثالثة على معاوقها وهو كان كذلك
لزم ان لا ينحصر عدد المعاوقات في حد فلما فرضنا اشتراك
الحركات الثلث في معاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احدها
خالية عن معاوق زائد وللاخرى معاوقة لمعاوق اخرى على
حد من القوة والضعف والثالثة معاوقة لمعاوق ضعيف
نسبة الى المعاوق الاول كنسبة زمان حركة الاولى الى زمان
الثانية والتقدير ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى
نسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم الخلف وهو ان
يكون زمان عديم المعاوق اي لزم الخلف وهو ان يكون زمان
عديم المعاوق الزائد مثل زمان ذي المعاوق الزائد الضعيف
اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض الحركة القسرية في الخلاء
تارة وفي الملاء الغليظ تارة وفي الدقيق الموصوف اخرى
فلا تم اما ان يفرض تلك الحركة بدون الميل الطبيع المعاوق

او معه فان كان بدونه فنقول انا لا نلزم من فرض الحركة القسرية
بدون المعاوق الطبيع وقد اعترفتم باستحالته فلا تم دعواكم
ان انا انما يلزم من الحركة في الخلاء وان فرضت مع المعاوق الطبيعي
فنقول المعاوق الطبيع متحد في الحركات الثلثة وقد انضم
اليه في الملاء الدقيق معاوق على نسبة زمان الخلاء الى زمان
الغليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع معاوق
الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ
مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلاء والملاء الدقيق ثلث قوام
ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام نصف الغليظ والمعا
وق الطبيع مساويا لمعاوق الملاء الغليظ يكون نسبة
مجموع معاوق الدقيق الى مجموع معاوق الغليظ نسبة واحد
وثلث الى اثنين فيكون زمان الدقيق بالقياس الى زمان
الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور لا يقال بفرض مطلق
الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيع
وعدمه لانا نقول هي في الواقع لا تخلو عن معاوقة المعاوق او
عدمها وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلنا او نقول
مطلق الحركة القسرية انما يمكن بكون وجودها مع المعاوق
الطبيع فلا يتم الدليل كما لا يتم اذا اعتبر معه على ما قررناه
وفي بحثه اذ الملاء الغليظ في الصور المفروضة في الدليل هو
المعاوق للحركة فيه والملاء الرقيق فيها هو المعاوق للحركة
فيه فقولهم نسبة الزمان الى الزمان نسبة احد المعاوقين
الى الاخر بمنزلة ان يقال النسبة زمان احدى الحركتين الى
زمان الاخرى نسبة مجموع معاوقها الى معاوقها وهذا القائل
معترف بذلك حيث قال نسبة زمان حركة الى زمان حركة
الى زمان حركة اخرى نسبة مجموع معاوقها الى مجموع معاوقات

لاخرى لا يمنع ان يقال نسبة الزمان الى الزمان نسبة محصل
المعاوق في احدهما على معاوق الاخرى الى مفضل معاوق على
معاوقها كما حسبه وبنى عليه ما اورده ثم يختار ان الحركة القسرية
يكون مع الميل الطبيعي لكن لا نم ان الميل الطبيعي معاوق للحركة
بل هو معين لان تقبل المقسور قوة قسرية يكون اضعف مما تقبله
لو لم يكن هذا الميل فيه فهو مع الميل الطبيعي على خلاف جهة القسر
تقبل قوة قسرية ضعيفة وبدونه تقبل قوة قسرية شديدة
لان الميل المذكور عائق عن الحركة كما حسبه وح لا يلزم ان
يكون بين الحركات الثلث عائق مشترك بل نقول ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال بعض الفضلاء الميل اذا كان واحد
لا يتصور ان يستند اليه الحدود المختلفة فلا بد ان تختلف
حتى يتصور الاستناد ولن تختلف ههنا ذلك من جهة
الطبيعي والقاسر لعدم الاختلاف فيهما فلا بد من امر آخر هو
العائق فاستند اختلاف السرعة والبطوء بالاخرة الى العائق
ولا يريد بقولنا ان اختلاف السرعة والبطوء معلل بامر آخر
عائق ان المعائق علة قريبة لذلك الاختلاف بل يريد مطلق
العلية سواء كان قريبا او بعيدا ومراد المعترض بان مجدد
السرعة والبطوء هو الميل ان الميل علة قريبة لتجدد السرعة والبطوء
ولا ينافي ان يكون العائق متصفا بمطلق العلية وفيه بحث
لا بان يقال لا نم ان الميل لا يختلف من جهة الطبيعة فان الطبيعة
تقتضي ان يستند الميل الصادر عنها تدريجا وبسبب شدته
تشتد الحركة الطبيعية شيئا فشيئا وبسبب اقتضاء الطبيعة
اشتداد الميل الصادر عنها هو انها اذا اعتادت بان تفعل
فعلا يصير اقدر عليه ويصدر عنها ذلك بوجه اتم واما الميل
القسري وان لم يختلف بسبب القاسر لكن يختلف بسبب

ما يقتضيه الميل الطبيعي الذي في المقسور فانه ينقص القوة القسرية
تدريجا وما يقاومه يضعف الميل القسري شيئا فشيئا فيضعف
الحركة القسرية تدريجا كما حقق في موضعه لانا نقول هذا الا
ختلاف مشترك بين الحركات الثلثة المفروضة ولا بد من امر
لا يكون مشتركا بينها ليستقيم ان يكون سببا لاختلافها وذلك هو
المعاوق فانه قوي في احدى الحركات ضعيف في الاخرى مفقود
في الثلثة وبواسطة هذا الاختلاف تختلف الحركات المذكورة بل
بان يقال لا يلزم مما ذكره ان يستند السرعة والبطوء بالاخرة الى
العائق فالاولى ان يقال وللعائق مدخل في سرعة الحركة وبطوئها
لانهما تختلفان باختلافه وليس في الصور المفروضة ما يوجب اختلاف
الحركات سواه اذ باختلافه تختلف قاسر الميل الموجب لاختلاف
الحركات المذكورة ح لم لا يجوز ان يكون امر آخر قدمران
المعاوق لا ينحصر في قوام الجسم المخروق لكن القوم فرضوا
الحركات الثلثة في صورة لا يكون ثمة معاوق سواه والمعترض
خص الكلام في الحركة الغير النفسانية بالصورة المفروضة ولذلك
حكم بعدم تفاوت القاسر وعدم تفاوت الجسم المتحرك فان من
البين ان عدم تفاوتهما في الصورة المفروضة لا مطلقا فقوله وهو
قوام الما فيه اراد به انه في الصورة المفروضة قوام ما في المسافة
وانما انحصر المعاوق في الصور المفروضة فيه اذ الفرض ان لا معاوق
سواه فيها فلم يتوجه عليه ان المعاوق قد يكون غير القوام لان ذلك
في صورة اخرى وكذا قوله واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية اراد به انه في الصورة المفروضة لا يمكن ان يعاوقها
وانما لا يمكن ان يعاوقها فيها لان الحركات الثلث مفروضة في
جسم غير ذي نفس حتى يصح لاختلاف بارادته فلم يرد ان غير
الخارج يصح ان يعاوقه حيث فرض عدمه هناك لكن نقول احد

المعاوقين كاف الخ انا اراد ان احد المعاوقين كاف في تحديد
حال الحركة في الصورة المفروضة فذلك يستلزم ان يكون الحركة
مع العائق كهي لا معه وانه مح بيان الملازمة انه لو كان تحديد حال
الحركة للمعاوق الداخل فقط لزم تساوي حركتي الجسم المفروض
في الخلاء والملاء سرعة وبطأ لاتحاد المعاوق الداخل فيكون زمان
حركته في فرسخ من الخلاء مثلا مساويا لزمان حركته في فرسخ
من الملاء ويلزم الخلف المذكور ولو كان تحديد الحركة بالمعاوق
الخارجي فقط لزم ان يكون حركة الجسم العديم الميل في ملاء مساويا
لحركة الجسم ذي الميل فيه لاتحاد المعاوق الخارجي وهو الملاء
المذكور فيتساوي حركتهما في فرسخ منه مثلا ويلزم الخلف وان
اراد ان احد المعاوقين قد يكون كافيا في تحديد حال الحركة في
صورة اخرى غير الصورة المفروضة فذلك لا يقدح في المقصود
على ان جعل الميل الطبيعي معاوقا للحركة منظور فيه فانه يقتضي لان
يقبل المقسور ميلا قسرية ضعيفة كما اشرنا اليه انفا لا انه عائق
عن تحريك هذه القوة للجسم الذي هي فيه كما هو شان المعاوق نعم
ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل قيل توجيهه انا
سلمنا ان القاسر لا يحدد الحركات الثلث لاتحاده فيها لكن
لم لا يجوز ان يكون محددها هو الميل فانه متفاوت فيها ضرورة
ان الحاصل في صورة القسر بدون المعاوق يكون اشد من
الحاصل مع المعاوق والحاصل مع المعاوق الضعيف اشد من
الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال
ينقل الكلام الى محدد الميل اذ لا بد من اختلافه حتى امتناع
استناد المعلول المختلف الى القاسر المتحد من غير ضمائم مختلفة
لانا نقول القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا من الميل ومع
المعاوق يقتضي حدا آخر كما فصلناه ولا يندفع ذلك الا بان يلتزم

ان القوة القسرية بدون المعاوق لا يقتضي حدا معينا بل من
الميل كما نقلناه من صاحب المحاكمات ثم قيل فيه بحث لانا لا
نشك في ان الميل الحاصل من نصف القوة اضعف من الحاصل
من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه فاذا كان نقصان
القوة يوجب نقصان الميل وضعفه والملاء المعاوق ايضا
كذلك فما بال الثاني يوجب تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما
في التاثير وما الذي يوجب كون النقصان الذي يوجبه
المعاوق يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا
يقتضيه وهل هذا الا تحكم والجواب اذا لم يكن القوة الطبيعية
مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك فكيف
يحصل من معاوقتهما ميل محدود والحاصل ان المعاوقة الذي يكون
محددا انما يكون من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية والقسرية
لصغر الجسم وانتفاشه او تخلخله او غير ذلك انما يوجب
انكسار قوة الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او
قسرية مع تلك الصفات الموجبة للضعف لا يكفي في
تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف ميلهما
انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فليكن مع
المعاوق الذي بمنزلته ايضا كذلك لان الميل المتحصل بذلك
المعاوق ميل طبيعي او قسري حدث فيه ضعف بسبب ذلك
المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول في الحيز
في اقصر ما يمكن فلا يتعين الزمان على نحو ما يقولون في تلك الصفات
وبالجملة فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه
حقيق بتامل دقيق عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده
انه ولي التوفيق وفيه بحث اما اولا فلان البطء الميل نفسه
لا يختلف باختلاف العائق اذ لكل جسم خارج عن حيزه الطبيعي

ميلا معينا سواء لم يتحرك لمانع او يتحرك في ملاء غليظ او رقيق
ولذلك لا يختلف وزنه وكذا لكل قوة قسرية حاصلة في المقسور
تستدعي ميلا معينا سواء لم يتحرك لمانع او يتحرك في ملاء غليظ
او رقيق ثم هذه القوة يضعف تدريجا فيضعف بضعفها بعض من
الميل وذلك الميل ما دام يتحرك الجسم يشتد كما ذكرناه آنفا
وانما المختلف باختلاف العائق اثر الميل وهو الحركة فانها عن
ميل معين في ملاء رقيق اسرع منها عن هذا الميل في ملاء غليظ
وفي الخلاء لو امكن ذلك كانت اسرع منها في ملاء رقيق واما
ثانيا فلان الميل انما يحدد بالقوة المقتضية له طبيعة كانت او
قسرية لا بالمعاوق ونسبة تحدده بالمعاوق الى القوم فرية بلا
مرية بل اختلاف المعاوق لا يستلزم اختلاف الميل كما عرفا
ندفع ما يتوجه اليه من التحكم نعم ذهب القوم الى ان المعاوق
الذي هو الملاء المخروق يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ وذلك
لان القوة تقتضي الحصول في الحيز ولا تقتضي مهلة وتوقفا في
ذلك فالقوة بحسب ذاتها يكاد وان تبين مجردة تستلزم
الحصول من غير زمان لو امكن ذلك ولما لم يمكن ذلك لتوقف
الحصول على خرق الملاء الواقع هناك وخرقها يكون الحركة المستلزمة
لحد معين من السرعة والبطؤ وتحدد هذا الحد القوة المعينة وما
تقتضيه من الميل المائل الى الاشتداد او التنقص والا لكانت
الحركة بهذه القوة والميل في كل ملاء رقيقا وغليظا في السرعة والبطؤ
بل قدام الملاء مع تعين القوة والميل محدوده فان الملاء الرقيق
على قدر مخصوص يخرق بقوة معينة وميل مخصوص بحركة سريعة مخصوصة
والملاء الغليظ على قدر مخصوص يخرق بهذه القوة والميل بحركة
بطيئة مخصوصة وعلى هذا القياس يخرق كل ملاء بحسب كل قوة
وميل بحركة مخصوصة بحد من السرعة والبطؤ هذا ما ذهب اليه القوم

وحسب هذا القائل انهم ذهبوا الى ان الميل لا يتحدد بالقوة بل يتحدد
بالعائق ورتب عليه ما تراه وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ان اراد ان هذا الكلام صريح
في تحدد سرعة الحركة وبطؤها في الميل فليس كذلك وان اراد
انه صريح في ان لاختلاف الميل مدخلا في التحديد المذكور فلا شبهة
في ذلك ثم لا حرج في ان ينضم الى ما ذكرناه انفا في بعض الصور امر
اخر له مدخل ايضا في تحديد سرعة الحركة وبطؤها كالريح شديد
وتحدنا والحاصل ان اتفاقهما ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود
غير تام اذ هيئة الشيء حاصلة في اجزائه الوهمية متحدة بالهوية
مع الاجزاء العقلية فجاز ان تقع بين الوهميين ما وقع بين العقليين
وبالعكس فاذا كانت هيئة الحركة مقتضية لقدر معين من
الزمان وهي حاصلة في كل جزء وهمي منها لزم ان يكون هذا القدر
محفوظا في كل جزء من اجزائها الوهمية فلا يجوز ان يقع شيء من
تلك الاجزاء في اقل من ذلك الزمان فكيف يتحقق الحركة
المحققة في جزء وهمي لا يذهب عليك ان الزمان متصل واحد
لا جزء له بالفعل عند القوم فكل حركة محققة غير منطبقة على جميع
الزمان فهي واقعة في جزء وهمي منه لانها مقصودة بالحركة
والاشارة قيل فيه بحث لان الاشارة الحسية قد تقع الى المعدوم
كالنقطة التي هي منتصف الخط والنقطة جهة السفل وهي نقطة
المركز ليس موجودا بالفعل اذ النقطة لا توجد الا نهاية على ما يقرر
عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا تقع الا على الموجود
وبذاته او الى ما يفرض في موجود بذاته كالاجزاء التحليلية و
النهايات الفرضية والمراد بالوجود المذكور في الدليل والذي
ما يشمل القسمين ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر وفيه بحث
اذ وقوع الاشارة الحسية الى المعدوم غير تام سواء فرض في محل

موجود الجهة لاكيف ولو صح لاشارة الحسية الى معدوم لو فرض
نه موجود لصح ان يشار اشارة حسية الى البياض المفروض
نه القير والسواد المفروض في الثلج والحركة السريعة في الجبل
الى غير ذلك كما لا يلتزمه من له ادنى فهم قال بعض الفضلاء اعرض
على الدليلين بانهما جاريان في جهة التحت مع انهم صرحوا بانها نقطة
مركزية ولا شك انها معدومة لانهم صرحوا بان النقطة لابد ان
يكون نهاية لامر ذي مقدار متناه في الوضع وحكموا بان الخط
ينتهي بالنقط ان كان متناهيا غير محيط الدائرة والسطح ينتهي
بالنقط ان كان متناهيا غير بسيط الكرة وكان انتهاؤه في
امتداديه معا والجسم ينتهي بالنقط ان كان انتهاؤه في جميع
امتداداته كما في المخروط من جانب راسه ولا شك عاقل
في ان المركز الذي الطبيق على مركز العالم ليس نهاية للخط
الموجود المتناهي في الموضوع ولا للسطح المتناهي في الوضع
الذي انتهى في امتداديه معا ولا للجسم المتناهي في الوضع
الذي انتهى في جميع امتداداته مظهر انا ما نقرب من مركز الارض
متصل اتصالا حقيقيا لا انفصل فيه فلا يتصور انتهاؤه في الوضع
هناك لا يقال ان القوم صرحوا بان الكرة اذا ماست السطح
فانما تماسه بنقطة موجودة لامتناع ان يكون ما به المماسة معدوما
ولا شك ان النقطة ليست نهاية كما ذكر من الخط والسطح والجسم
المخروط لانا نقول نقول المتبع هو البرهان لا ما ينقل عنهم مما
يظهر فساده بادنى تامل اذ لا شبهة في ان وجود النهاية
يتوقف على كون الشيء متناهيا في الوضع لا على كون الشيء
متناهيا مطلقا ولذلك حكم محققو اهل الصنف بان الكرة لا
خط ولا نقطة فيها وان الجسم المتصل الذي كان مركزه جهة
التحت بينه داخل تحته في الوضع الى امر غير منقسم قايم به اذ

يعني

معنى لانتهاء الى الطرف انقطاع المتصل وانعدامه عنده
ولا شك ان المتصل لم ينعدم عند شيء في تلك الجهة ومن
الحكم ذلك فلا يستحق ان يخاطب ومما يدل على انتفاء النقط
الموجودة في الكرة المذكورة ان التماس في الكرة لو كانت بنقط
موجودة يلزم ان يكون في الكرة والسطح المتماسين نقاطا
موجودة غير متناهية مع كونها محصورا بين حاصرين سواء ايضا
وان كانت الجملة الغير المتناهية غير مجتمعة في الوجود بيان
الملازمة ان الكرة المذكورة لو تدحرجت في ذلك السطح
من نقطة معينة الى اخرى تماست به فلا شك ان ما به التماس
من مبدا المسافة الى منتهاها نقط من هذين المتماسين وان المتحرك
بجميع النقط التي في المسافة ولو كان التماس بنقطة موجودة
يلزم ان يكون جميع النقط التي هي ما به المماسة من المتحرك
والمسافة موجودة وهو غير متناه ويؤيد ما ذكرناه من ان النقطتي
التماس غير موجودتين في الكرة والسطح المستوي المتماسين
ما ذكره شارح المقاصد من ان الحق ان حديث الكرة والسطح
قوي تماسهما بجوهر ضروري والقول بان موضع التماس
ينقسم بالفرض يخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء
غير شيء وهذا في النقطة اذ به يصير خطا او سطحا مستويا
ضرورة لانطباق على المستوي وعند زوال التماس من موضع
الى موضع يصير الكرة من ذوات الاضلاع على انا نقول النقطة
عندهم انما هي النهاية للخط فلا يوجد في الكرة بالفعل فان قلت
قال الشيخ في الشفاء جهة السفل لا ارض نقطة موهومة وجهة
الفوق الحد طرف البعد المتصل بالمدكر في السطح هو نقطة
ما فكيف يكون لنا جهتان بالفعل بل يكونان بالقوة وقال
انا قد جعلنا احد اسباب انقسام المتصل المماسات

المماسات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل اذ بعين المماس
والمماسة والمحاذي بالمماسة والمماسة والمحاذات كما بالاشارة
لاشارة فيكون اذني المركز والطرف متعين الوجود وصح
فيه التقوبا حاصله ان للاشارة وبا بفعل الوجود فانظ مما
ذكره ان المركز موجود عند المماسة والاشارة اليه وان
كان موهوما قبلها وهو خلاف المعقول والمذكور فحاوجهه
قلت لاشك عاقل في اذا اختلاف لاعراض لا يكون سببا
لانقسام الخارجي ووجود السطح فيه بالفعل كما سبق والشيخ
معترف بذلك حيث قال في الشفاء ومن الذي بالفرض
اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض
زال ذلك التخصيص مثل جسم يلمس لا كله او يسخن لا كله
يستفرض له بالبياض جزءا اذا زال ذلك البياض زال الافتراض
فوجب ان يؤول كلامه الدال على ان اختلاف لاعراض يوجب
لانقسام بالفعل ويقال اراد بالفعل هناك ما نعم فعل الوجود
في الاعيان والاذهان وكذا لا شك عاقل في ان لاشارة
الى المعدوم لا يجعله موجودا في الخارج فوجب ان يؤول كلامه
الدال على ان لاشارة بفعل الوجود ويقال المراد بالوجود
هنا وجود الفعل وان لم يكن ذلك الوجود ويقال المراد
في الاعيان فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالوجود في قولهم
الجهة موجودة ما نعم فعل الوجود في الاعيان وح فان قلت
لم لا يجوز لا يرد الاعتراض المذكور على القياسين قلنا
ان استدلال لهم بالقياس الاول على وجود المكان وبالقياس الثاني
على وجود الاطراف دليل قاطع على انهم لم يريدوا بوجود الجهة الذي
استدلوا عليه بهذين القياسين غير ما ارادوا بالوجود في
في قولهم المكان موجود والاطراف موجودة لاتفاق قرب الجسم

الفلاني من جهة التحت وقولنا بعد الجسم الفلاني عنها قضيتان
صادقتان في نفس الامر فلا بد ان يكون القرب متحققا في الاول
والبعد عنه محالان وكذا قولنا تحرك الجسم نحو جهة التحت قضية
صادقة ولا شبهة في استحالة الحركة نحو المعدوم فثبت ان
جهة التحت موجودة فيبطل الحكم بكونها معدومة اذ لا تدافع
بين اليقينيات فيكون الدليل الذي استدللتم به على عدمها
مبنيا وتسميتها برهانا مغالطة وعدم العلم بكونه غلطا لا يقتضي
صحته وكونه برهانا اذ من الاغاليط ما لا يعلم وجه غلطه على
التفصيل وان علم كونه غلطا اجمالا لانا نقول معنى القرب والبعد
في القضيتين المذكورتين القرب والبعد المتوهمين مثل توهم
في حدود المسافة المتصلة المفروضة ومعنى التحرك نحو جهة
التحت التحرك نحو مكان الجسم الذي يتوهم النقطة المركزية
فيه فلا يدل ما ذكر على وجود جهة التحت فان قلت فعلى ما ذكرته
لا يكون القياس الاول جاريا في جهة التحت لان المراد
بالوصول والقرب هناك القرب والوصول الخارجيين لا
المتوهمين اذ العاقل لا يقول بانهما يستلزمان الوجود الخارجي
ومدار الاعتراض على جريانه في تلك الجهة قلت حمل المعترض
لفظ الوصول والقرب في القياس على معنى اعم من الخارجي
والوهمي بناء على انه لو حمل على الخارجي لورد المنع على الصغرى
وروده ظاهر الظهور ان المعلوم لنا ان الجهة يصل اليها الا
جسام او يقرب منها او تبعد عنها وصولا وقربا وبعدا مطلقا
اعم من ان يكون مثل الوصول والقرب والبعد عن حدود
المسافة وح ان يكون المراد بها بذلك المعنى الاعم في الكبرى
ايضا وح يظهر جريان القياس المذكور في التحت وبما ذكرنا
يوجد اعتراض آخر على القياس وهو انهم ان ارادوا بالوصول

والقرب والبعد الخارجي فلايم الصوري لما ذكرنا وان اراد
والا عم ممتنع كبرى القياس ويرد عليهم انهم صرحوا بان جهة
التحت موهومة كما وقع في الشفاء وغيره وصرحوا بان الجهة
متمايزات بالطبع ولاشبهة ان التمايز الذي اثبتوه فيها
هو التمايز الخارجي يدل عليه سوق كلامهم والحال ان التمايز
الخارجي فرع وجود المتمايزين في الخارج فيلزم ان يكون جهة
التحت موجودة فبين الكلامين تدافع وانما اطنبنا الكلام
في هذا المقام اذ زلة فيه اقدام الافهام وصل كثير ممن يعد
في ديارنا من العلماء العظام حتى التجاؤا في دفع الاعتراض
الى امور هي اشنع من طفرة النظام وفيه بحث من وجوه
منها ان ما استدل به على ان جهة التحت ليس نقطة لا يدل
على ذلك اصلا اذ ما ذكره هو ان الخط ينتهي الى نقطة وكذا السطح
اذا انتهى امتداداته معا وكذا الجسم اذا انتهى امتداداته
الثلثة معا وغاية ما لزم من ذلك ان يحصل النقطة باحد
هذه الوجوه ولا يلزم منه ان لا يحصل بوجه اخر لاحتمال ان
يكون لحصول النقطة وجوه غير ما ذكر كما ستبينه ومنها ان ما
جعله دليلا على ان ما بين الكرة مع السطح المستوي ليس
بنقطة موجودة منظور فيه اذ لا يلزم من كون تماسهما حال
سكونهما بنقطة موجودة ان يكون تماسهما في زمان دحرجة
الكرة عليها ايضا بنقطة فان تماسهما في زمان الدحرجة بانطباق
منطقة الكرة على خط مستقيم يحدث في السطح المستوي و
انطباق المستدير على المستقيم في الزمان غير ممتنع وانما
الممتنع انطباقهما دفعة كما نص عليه الشيخ في الشفاء ويشهد
عليه التخيل الصحيح ونظير ذلك انطباق النقطة على الخط
دفعة ممتنع وانطباقها عليه في الزمان غير ممتنع كما اذا احدث

راس مخروط على خط واذا كان تماسهما في زمان الحركة
بالخط لا يلزم ان يكون النقط الغير المتناهية الموجودة
محصورا بين حاصرين ومنها ان ما نقله من شارح المقاصد ان
الحق ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهر فرد
وادعاه غير مطابق فان الجوهر الذي هناك منحصر في
الجسمين واجزائهما وكل منهما منقسم في الاقطار الثلثة
فلو كان التماس بجوهر لكان ما به التماس منقسما في الاقطار
الثلثة ومن البين انه ليس كذلك ومنها ان قوله لا شك
عاقلا في ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام
الخارجي بديهي الاستحالة اذ الاعراض الموجودة في الخارج
محتاج الى محال موجودة فيه والا لزم ان يكون الحال وا
فعا في الخارج بدون المحل فلا يشك عاقل في ان الحال
الموجود في الخارج يحتاج الى محل موجود فيه لا انه لا يشك
في انه لا يحتاج الى محل موجود فيه كما حسبه ونحن حققنا ذلك
مفصلا في مباحث قبول الجسم القسمة الى غير النهاية ولا
باس باعادته مجملا فنقول كما يجوز ان يكون لذوات كثيرة
صفة واحدة بحيث اذا اخذت لا معها يكون كثيرا واذا
اخذت معها تصير واحدة كالبنات فانها امور كثيرة و
اذا اخذت مع صفة المجموعية يكون مجموعا واحدا كذلك
يجوز عكس ذلك وهي ان يكون لشيء ذات واحد و
صفات كثيرة بحيث اذا اخذ لا معها يكون واحدا واذا
اخذ معها يصير كثيرا كالسطح الواحد الابلق فانه في ذاته
بلا اخذ الصفة معه واحد واذا اخذ مع صفة المحلية يكون
او يصدق انه محال متعددة لانا نعلم بالضرورة ان محل السواد
من الابلق غير محل البياض منه فموضوع الوحدة هو السطح

وموضوع الكثرة هو محل اللون وهما يوجدان في الخارج بالحقيقة
لكنهما متحدان هناك ذاتا ووجودا كان لاثنان والكاتبتان
ثلث او اكان متحدين في الخارج ذاتا ووجودا الا منطق ان لكان
محل اللون هذا السطح واحد لشيخ ان محل اللون واحد فلا
يكون محل اللون كثيرا كما قرره قلت ان اردت بقولك
هذا السطح واحد انه محل واحد ثم ما عرفت من انه محال متعددة
لامتناع اجتماع السواد البياض في محل واحد وان اردت
انه سطح واحد تم ويكون النتيجة ان محل اللون سطح
واحد وليس ذلك خلاف ما قررناه وانما يكون خلافا له لو لزم
ان يكون محلا واحدا وهو لا يلزم مما ذكرتم ثم هذا السطح الذي
هو محل اللون يجوز ان ينعدم من حيث انه محل اللون ويبقى من
حيث انه سطح بان يزول عنه اللون مع لم يبق محل اللون وال
الكثرة التي هي تبعته لاستحالة موضوعه محال وجود الالوان في
السطح المذكور يكون محلها كثيرا في الخارج وبالذات والسطح
المتحد معه كثير بالعرض وعند زوال الالوان عنه يلتغي ما هو
الكثرة بالذات اعني محل الالوان ويزول الكثرة العرضية عن
السطح المذكور لا بعدما هو كثير بالذات والشيخ اشار الى
هذا المعنى بقوله ف. الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض
دون بعض الى قوله اذا زال ذلك السواد البياض زال العوارض
اذ حاصل ما ذكره هنا هو ان معروض العرض ينفرض ويتحصل
به الجزء ويزواله يزول الجزء وانطباقه على ما حققناه ظ ولم يرد
ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام الخارجي حتى
يكون منافيا لما نقل عنه من قوله انا قد جعلنا احد اسباب
انقسام المتصل المماسات والمماسات والمحاذيات
وهو انقسام بالفعل وقوله الاشارة ربما يفعل الوجود نهاية لام

ان الشيخ

ان الشيخ عبّر عن حدوث الجزء بالافتراض لا بالحصول او
ما يجذو حذوه لان المتبادر من حصول الشيء ان يحصل ذاته
مطلقا وذات الجزء لا يحصل بعروض الاعراض بل الامر الحاصل
بحيز جزء الا مطلقا بل من وجه دون وجه كما فصلناه ولانه اضاف
الجزء الى الجسم وهو له بالعرض والمتبادر من حصول الجزء
للجسم حصوله له بالذات ولما ان اختلاف الاعراض قد يوجب
تكثر الواحد في الخارج كذلك اختلاف المماسات والمحاذيات
والمباينات قد يوجب تكثرا فاذا مس بعض المتصل
الواحد شيئا دون بعض او حاذى او سامت يجب كثر الحل
قياس ما عرفت في الابلق لان الماس يهذا منه غير ما ليس مماسا
يهذا منه بالحق ولذلك المحاذي والمسامت بل ما هو مشار
اليه من المتصل الواحد مغاير لما ليس مشارا اليه منه فكل ذلك
قد يكون موجبا الكثرة بالفعل كما نص عليه الشيخ بقوله انا جعلنا
احد اسباب الانقسام المتصل المماسات والمماسات و
المحاذيات وهو انقسام بالفعل اذ تعين والمسامت
والمحاذي بالمماسة والمسامتة والمحاذات بالاشارة
ولا محذور واما التحقيق وجود الجهة فيقتضي تمهيد مقدمة هي
ان الاطراف ليست موجودات برؤسها بل هي عوارض
تحليلية للجسم فان السطح منها هو ظاهر الجسم غير ماخوذ
معه شيء مما وراء الظاهر عند انتهاء احد امتداداته الثلثة
وبقاء امتداديه والخط منها ظاهره كذلك عند انتهاء
امتداديه وبقاء امتداد واحد وان شئت نسبته الى السطح
وقلت طرف السطح عند انتهاء واحد امتداديه والنقطة
منها ظاهره كذلك عند انتهاء امتداداته الثلثة وان شئت
نسبته الى الخط وقلت طرف الخط عند انتهاء امتداده او

الى السطح وقلت طرف السطح عند انتهاء امتداده اذا تمهد
هذا فنقول لا شك ان الجسم امر واحد لا ينقسم في نفسه الى غير
ظاهر ولم يكن هناك شيئان ما لم تميز احدهما عن الآخر بمماسة
او مسامتة او اشارة او غيرها فاذا تميزا بالمماسة مثلا كان المماس
كثيرا او الجسم واحدا على ما كان قبل المماسة في ذاته كما في السطح
الواحد الذي صار محلا للالوان فاذن لا يكون هذه الكثرة منافيا
لوحدة الجسم في نفسه لاختلاف موضوعهما ولا يكون حصول
الكثير بحدوث ذات غير حاصل بل حصوله بصورة لا بد لحاصل
منقسما الى قسمين متميز بعد ما لم يكن كذلك فلا يكون للاطراف
ذوات خارجة عن الجسم عارضة له بل ذواتها ظاهر الجسم
متميزا عن باطنه بهذا النحو وجود الاطراف ومرجع ذلك الى تعين
شيء من الجسم بكونه طرفا وما كان كذلك صح غير الاشارة
الحسية اليها اذ الاشارة اليها اشارة الى شيء من الجسم
متميزا عما سواه منه بتميز لا الى ذات آخر حادث فيه حتى
يتوقف الاشارة على حدوثها ثم النقطة يتعين في الجسم
بوجوه كثيرة منها انتهاء الابعاد الثلثة معا كما في راس المخروط
فان ظاهر الجسم المخروط هناك مما لا ينقسم اصلا فيكون نقطة
ومنها ان يصل راس مخروط الى سطح اذ بوصوله اليه يتعين
في السطح نقطة منطبقة على نقطة راس المخروط ومنها تماس
الكرة مع السطح المستوي اذ تماسهما يعين في كل منهما امر غير منقسم
وهو ما به التماس فانما به تماسهما غير منقسم بالضرورة ولا يتوقف
ذلك على ان يكون قبل التماس هناك نقطة اذ يكفي ان يتعين
عند التماس النقطة ولا بان ينتهي ابعاد الجسم هناك اذ تعين
النقطة فيه كما يكون بانتهاء ابعاده كذلك يكون بوجود
اخرى فلا يدل شيء من هذين الامرين على ان لا يكون تماسهما

بالفعل كما توهم ومنها ان ينتهي خط وان كان متوهما الى جسم
اذ بذلك يتعين في الجسم المنتهي اليه نقطة منطبقة على طرف الخط
المذكور ومن هذا القبيل مركز العالم اذ بانتهاء الخط النازل الى غاية
السفل يتعين نقطة في ثخن الجسم الواقع هناك منطبقة على طرف
هذا الخط المذكور ومن هذا القبيل مركز العالم اذ بانتهاء الخط النازل
الى غاية السفل يتعين نقطة في ثخن الجسم الواقع هناك منطبقة
على طرف هذا الخط ولا يمنع من ذلك اتصال الجسم لان اتصال
لا يمنع الخط المتوهم ونقطة ولا يحصل بالخط المتوهم ذات غير
حاصل هناك حتى يكون ذلك منكرا بل يتعين به شيء من الامر
الحاصل هناك وتعينه به ظاهر اذ لا يتصور في الجسم المذكور شيء
اخر صالح للانطباق على طرف الخط المذكور عليه فلا ذكر مركز العالم
كسائر النقاط شيء غير منقسم من الجسم متعين متعين متعين
فالحكم بان نقطة راس المخروط حاصل بالفعل دون مركز العالم تحكم
اذ ذات كل واحد منهما شيء متعين من الجسم الموجود متعين محض
ولا يلزم من كون المتعين خطا موهوما او اشارة او امرا فرضيا ان
يكون في المتعين قصور كما لا يخفى ثم بعض آخر من الفضلاء ذكر
حاصل ما ذكره هذا الفاضل وزاد عليه امورا منها انه نقل عن
الحواشي الشريفة على التجريد نقضا على القياس الثاني
وتشييد اركانه وهو انهم قالوا النقطة المتوهمة في وسط الخط والخطوط
المتوهمة في وسط السطح مشار اليها بالاشارة الحسية فلا يلزم
ان يكون المشار اليه موجودا بل اللازم اما وجود المشار اليه او و
جود محله وفيه بحث لانا لا نم ان المشار اليه في شيء من الصورتين
غير موجود فان المشار اليه في الصورة الاولى هو شيء متعين بالم
توهم من الخط الذي هو شيء متعين من الجسم الموجود وفي
الصورة الثانية هو شيء متعين بالوهم من السطح الذي هو

٣٢٩

شيء من الجسم الموجود فيكون التعيين بالوهم والذات
موجودة في الصورتين حسب ما فصلناه انفا وهنا ان اختلاف
الاعراض لا يكون سببا للانقسام في الخارج ووجود الشيء
فيه بالفعل وان يلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية
بالفعل لان الجسم اذا حاذى باحد طرفيه جسما وبالاخر اخر
لزم انفصاله الى جزئين بالفعل في الخارج على ذلك التقدير ثم
ان احد جزئيه مماس باحد طرفيه للجزء الاخر ومحاذ للجسم الذي
في جهته وبطرفه الاخر لا يماسه بل يحاذي الجسم الاخر فينقسم الى
قسمين بالفعل وهكذا فكيف يعقل من له ادنى مسكة ان الجسم
الواحد المتصل في ذاته اذا وقع عليه ضوء الشمس وصار
احد وجهيه مضيئا دون الاخر انفصل في الخارج الى جزئين با
لفعل وزال بسببه الهوية الاولى وحصل الهوية الاخرى بل الحق
ان اختلاف الاعراض من قبيل القسمة الوهمية فان تميز الوهم
طرف الجسم عن طرف اخر قد يكون لاختلاف الطرفين بالاعراض
وقد يكون ذلك منه ابتداء بلا واسطة اختلاف الاعراض وفيه بحث
اما اولا فلان الملازمة المذكورة ممنوعة قوله لان الجسم اذا
حاذى باحد طرفيه جسما وبالاخر اخر لزم انفصاله الى جزئين بالفعل
في الخارج على ذلك التقدير قلت تم انه يلزم انفصاله من حيث
انه محاذ الى جزئين في الخارج لكن لا يلزم من كون احد جزئيه باحد
طرفيه مماسا للجزء الاخر وبالطرف الاخر غير مماس له ان يكون جزءان
بل غاية ما لزم في ذلك انه يكون له طرفان وطرف الشيء مباين له لا
جزؤه وكالسطح الذي يماس جسم جسما اخر ولا يلزم ايضا ان يكون
الجزء المذكور محاذيا بالجسمين لجواز ان يكون تمامه محاذيا بالجسم
واحد وان اتفق ان يكون محاذيا بالجسمين وانقسم بذلك
الى قسمين فلا يلزم من ذلك تركيب الجسم المذكور من اجزاء

غير متناهية لامتناع ذهاب هذا الاتفاق الى غير النهاية
لتوقفه على ان يكون هناك اجسام غير متناهية محاذية و
ذلك ممتنع واما ثانيا فلان الجسم الواحد المتصل اذا وقع
بعضه الشمس دون بعض اخر منه ولا شك ان الضوء عرض
موجود في الخارج فيستلزم محلا موجودا في الخارج والا يلزم
وجود الحال في الخارج بدون المحل فيه وهو محال فيكون محله لا محالة
موجودا فيه وليس ذلك الا بعض الجسم المتصل المعروض
فيلزم الانقسام ولا يلزم من ذلك زوال الهوية الاولى كما
حسبه لان الانقسام المذكور لم يعرض الجسم بالذات ومن
حيث هو جسم بل عرض للمحل بالذات وللجسم بالعرض فيكون
الجسم واحدا في ذاته والمحل كثيرا في ذاته وان صدق احدهما
على الاخر كما حققناه انفا وسالفا نعم اذا عرض القسمة للجسم
بالذات حتى تصير في ذاته كثيرا زال عنه الهوية الاولى والحق
ان اختلاف الاعراض المتنافية الخارجية يوجب القسمة الخارجية
لا الوهمية كما حسبه والا يلزم وجود الحال في الخارج بدون المحل
فيه او اجتماع المتنافيين في محل واحد وكلاهما محال لا يقال الملازمة
انه لو لم يكن لمحل بعض تلك الاعراض موجودا في الخارج لزم الامر
الاول وان كان موجودا فيه فلا يجوز ان يكون واحدا بل والا
لزم الامر الثاني فتعين ان يكون كثيرا فيه وهو المطلوب ومنها انه
لو كان مثل المماسة والمحاذاة سببا للوجود الخارجي للمماسة
والمماس يلزم الدور لظهور ان المماسة يتوقف على وجود
المماسة فلو توقف وجود المماسة على وجود المماسة يلزم الدور
وكذا المحاذاة وفيه بحث لان المماسة سببا لوجود المماسة
من حيث هو مماسة وهو يتوقف على وجود ذات المماسة
لا على وجوده من حيث هو مماسة كما ان الكتابة سبب لوجود

الكاتب من حيث هو كاتب وهو موقوف على وجود ذات الكاتب
فيكون السبب غير الموقوف عليه ولا يلزم الدور ونظاير
ذلك اكثر من ان يخفى وكذا حكم المماسة ونظايرها ومنها
ما استدل به على ان جهة التحت متعددة من ان الاجسام
ذوات الجهة لا يجوز ان يقوم بها الجهة اذ الجهة اما متقدمة
على ذوات الجهة او معها لا يجوز ان يتاخر منها كما ذكره الحكماء
ولو كان جهة التحت موجودة فلا بد ان يقوم بجسم ولا شك
انه هو الارض او جزؤها وعلى التقديرين يكون المحل من ذوات
الجهة فيلزم ان يتقدم الشيء على ما هو متقدم عليه او معه والنص
صريح الشيخ في الاشارات بان جهة التحت متحددة بالمحيط
سواء كان جوفه خلاء او ملاء فانه صريح في ان جهة التحت لا يتوقف
على وجود محل ضرورة ان الخلاء الذي فرض تحددها به ليس
من الامور التي يمكن ان يقوم به الاطراف الموجودة اذ خلاء و
الخلاء ليس الا فرضية كما صرح به النص لو كان جهة التحت
موجودة قائمة بالارض او جزء منها لكانت اجزاء الارض او جزؤها
الذي فرض محلا او ما لكرة النار او متعددة متغيرة مع ان
الفوق موجود باقي بحاله لان انتقال المحل يستلزم انتقال
الحال او يكون التحت كليا متعدد الافراد يتعاقب بعضها
على البعض بتعاقب محلها مع ان الفوق جزئي حقيقي لا تعدد
فيه والكل بين الفساد ومما يؤيد ما ذكرنا ما ذكر في شرح المقاصد
من ان تعيين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة
من الارض ودخل في التحديد فتعين المحدد بل من حيث انه
مركز محيط فلك الافلاك اذ هو يدل على ان الارض او جزؤها
ليس محلا لها حيث لم يدخلها في التحديد فان المحل لا بد
ان يكون له مدخل في تحديد ما حل فيه لتوقف تشخص الحال ولو كان

احدهما محلا لها لم يكن لنفي المدخلية وجه وفيه بحث اما في الوجه الاول
فلانه ان اراد ان الجهة متقدمة على الجسم ذي الجهة او معه من حيث
هو ذو جهة ثم ولا ينافي ذلك تاخرها عن ذات الجسم الا يرى ان
السواد متقدم على الجسم الاسود من حيث هو اسود او معه
ومتاخر عن ذات الجسم وان اراد انها متقدمة على ذاته
الجسم من حيث هو جسم او معه ثم لظهور ان لا علاقة بين ذات
الجسم من حيث هو وبين الجهة واما في الوجه الثاني فلان معنى
قول الشيخ جهة التحت متحددة بالمحيط سواء كان جوفه خلاء
او ملاء ان تحددها بالمحيط ولا دخل لما في جوفه في تحددها اصلا
حتى لو جاز ان يكون جوفه خلاء لما اخرت ذلك في تحديد المحيط لا
ما فهم من انه يجوز ان يكون جوفه خلاء وتحدد جهة التحت فيه كيف
لا والخلاء ممتنع عند الشيخ فكيف يجوز ان يكون واقعا في جوف
المحيط وتحدد جهة التحت فيه وحاصل ما ذكره في شرح المقاصد
وهو المعنى الذي افاده الشيخ بهذا القول كما لا يخفى واما في
الوجه الثالث فلان تعيين جهة التحت في الارض ليس من
حيث انها نقطة فيها حتى يلزم ان يتغير بتغيرها بل تعينها
بانها نقطة في وسط المحدد فاي جسم وقع هناك تعين فيه فلم
يتغير المعين بهذا الوجه من التعيين بتبدل الاجسام الواقعة
هناك نظير ذلك ان تعيين سطح بانه سطح ما في هذا البيت
فان كان في البيت كتاب كان المعين المذكور سطحه وان كان
ثوب كان سطحه وان كان جسم آخر كان سطح ذلك الجسم ومشار
لاستناد جسمانه ان ان تحديد التحت يحصل ذات عرضية
في الجسم الذي هناك فانه لو كان كذلك لزم تبدل هذا الذات
بتبدل محلها لكن لا يحصل بتحديد الجهة ذات غير حاصل بل هو
تعيين شيء من جملة الجسم الحاصل في الوسط بوجه عام حيث

ما فصلناه انفا ومن اجل ان الفاعل الجهة لعين شيئا من جملة
الامر الحاصل لا انه تحصل ذاتا غير حاصلة سبع تحدد الجهة اي معينها
لا الموجد لها او محصلها فكما ان جهة التحت تحدد عندنا بالوجه العام
كذلك جهة الفوق فان تحدد ما عندنا بانه محدب الجسم المحيط
بسائر الاجسام ولو جاز تبدل الجسم المحيط آخر كان التعيين
المذكور باقيا على ما كان ومنها انه قال لا يقال ان قولنا تحرك
الجسم الى جهة التحت او تحرك عنها قضية صادقة ومضمونها كون
الجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او بالقرب منها او مهروبا
عنها بمعنى البعد عنها ولا شبهة في ان المقصد بالوصول او القرب
لا بد ان يكون موجودا او لو وقت الوصول والقرب وكذا
الهرب عن الشيء يستدعي ان يكون المهروب عنه موجودا
وقت الهرب اذ الوصول والقرب والبعد عن المعدوم
ضرورة وكذا الحركة نحو جهة التحت يقتضي وجودها ضرورة
فاذا تبين وجود التحت جزما بطل الحكم بكونها معدومة اذ
لا تدافع بين النقيضين فيكون الدليل الذي سميته برهانا غلط
وعدم العلم بجهة غلط لا يقتضي صحة وكونه برهانا فانه من الاغاليط
ما لا يعلم وجه غلط على التفصيل وان علم كونه غلطا بالاجمال لانا
نقول كون جهة التحت مطلوبة بالحركة وكون الوصول او القرب
والبعد المتوهمين غاية للحركة نحوها ومثل هذه المطلوبية لا
يقتضي وجودها لا حال الطلب ولا حال حصول الغاية واما اذا
كان المط الوصول او القرب الخارجي فانه يقتضي حصولها
بحصول المتحرك اليه او بقرب منه حال حصول الغاية لا حال
الطلب واستوضح ما ذكرناه بالحدود المفروضة في المسافة
المتصلة المطلوبة وصولا او قربا لا لاجل الحصول في المنتهى وبا
لمكان الذي يطلب المتحرك الحصول فيه حيث لا يلزم في الاول

ان يكون المحدود موجودة لا وقت الطلب ولا وقت الحصول
والقرب لكونهما امرين متوهمين ويلزم في الثاني ان يكون
المكان موجودا وقت الحصول فقط ومعنى كون التحت
مهروبا عنه كون المكان الذي يتوهم التحت فيه مهروبا عنه
كون المكان الذي يتوهم التحت فيه مهروبا عنه او نقول ان
معنى الهرب البعد عنه فكما ان القرب منه امر موهوم كذلك
البعد عنه كما في الحدود المفروضة ومعنى الحركة نحو الجسم الذي
يتوهم تلك الجهة فيه كما ان الحركة نحو الحدود المفروضة
مثله وفيه بحث اما اولا فلان ما حسبه من ان الوصول والقرب
المتوهمين غاية للحركة نحو الجهة لان المطلوب الوصول او القرب
الخارجي كلام خال عن التحصيل اذ لو اراد بالقرب والحصول
المتوهمين توهم القرب والحصول او القرب والحصول في
امر متوهم المتحرك فذلك باطل قطعا لان الاجسام الفاقدة
للشعور والتوهم كالارض والنار قد يتحرك نحو الجهة حركة
طبيعية ولا يتصور فيها ذلك وان اراد بهما القرب والحصول
في امر متوهم وان لم يكن للمتحرك والهم فمن البين ان المتحرك
بالطبع لا يتحرك لذلك فانه ليس ذلك امرا واقعا
في الخارج فكيف يتصور ان يتحرك امر بالطبع اليه في الخارج
ولعل منشأ التزام ذلك حسبان صحة ما استوضح به من
ان المتحرك في المسافة يقرب او يحصل في الخارج في حدود
متوهمة غير موجودة فيها وهي حدود متوهمة في اثناء المسافة
وهو فاسد لاستدعاء كل من القرب الخارجي والحصول
الخارجي امرا في الخارج بالضرورة الا ترى انه اذا قال
قائل ان قد دار زيد في اسواق هذا البلد الى ان قرب مما
[illegible] موهومة ثم حصل في الدار المذكور ويسكن

فيه لتنبيه العقلاء الى ما يكرمه وانعدام الحدود والمفروضة
في المسافة المتصلة غير تام اذ لو فرض الحد بعين شيء من المسافة
الموجودة بان يكون ذلك الحد من غير ان يحدث ذات
حاصلة فذات الحد يكون موجودا في الخارج والقرب
الخارجي يتحقق بينها وبين المتحرك حقيقة والعرض يميزها
وبعينها وبالجملة الفرض كالاشارة لا عارض في احضار
القسمة الخارجية واما ثانيا فلان قوله معنى كون التحت
مهروبا عنه كون المكان الذي يتوهم التحت فيه مهروبا
عنه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى فلان الهرب
عن التحت مقابل لطلبه وطالبه ليس طالبا لما يتوهم
فيه التحت فان ما يتوهم فيه التحت هو الارض وطالب التحت
لا يزول عنه الميل الى التحت عند الوصول اليها ولو كان
طالبا لما يتوهم فيه التحت لزال سببه عند الوصول اليه
واما ثالثا فلان معنى الحركة نحو الجهة ليس الحركة نحو الجسم
الذي يتوهم تلك الجهة فيه كما حسبوا والا لزال ميله الى
الجهة عند الوصول الى ذلك الجسم وليس كذلك فان
الحجر المتحرك نحو جهة التحت لا يزول ميله بالوصول الى الارض
وانما يزول عنه الميل اذا انطبق مركز ثقله على جهة التحت
فيكون متحركا اليها لا الى الجسم المذكور وقد عرفت مما
مر قبل مثل ذلك لا تسمع فان [illegible] هو من قبيل المسامحات
المشهورة قد فات اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم
في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت فالحق في المحاكمات
واما ذوات الجهات فهي التي تحصل في الجهة لا بمعنى
الوصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام
الثابتة وفيه بحث لان اطلاق لفظ على المكان المحاذي كا

لحصول في الزمان والمكان وغيرهما ماخوذ من اطلاقات اهل
العرف يستعملون لفظة كثيرا ما في الجهة بغير احد هذه المعاني
كان ذلك دليلا على ان للفظ في معنى آخر عندهم لا ان يكون
ذلك دليلا على انهم تسامحوا في الاطلاق كما حسبه قال بعض الفضلاء
المراد بالحصول اعم من الحصول في نفس الامر والحصول عنده كما
قيل مثله في حصول صورة الشيء في العقل وح لا يرد ان يقال
ان الجهة ليست مقصودة بالحركة للحصول فيها لانها طرف لا
امتداد ولا بد ان يكون غير منقسم ولو بوجه فيستحيل ان
يحصل الجسم المنقسم في جميع الجهات في غير المنقسم ولو بوجه
يمكن ان يمنع بوجه آخر بانا لا نم امتناع ان يحصل المنقسم في جميع
الجهات في امر غير منقسم ولو بوجه وانما يمتنع لو حصل بجميع امتدادا
اته ولم لا يجوز ان يحصل ببعض امتداداته المنقسم في الجملة
في امر منقسم في الجملة كحصول الجسم في المكان على تقدير كون
المكان سطحا وفيه بحث في بحثه بحث لان المانع منع كلية الكبرى
المطوية وهي لا شيء من غير المنقسم ولو بوجه مقصد المتحرك
بالحصول فيه واثبات ان جهة التحت لا يصح حصول الجسم
فيه وجهة الفوق يمتنع دخول المتحرك اليها بناء على امتناع
الخرق لا ينافيه اذ الدفع لا خير مدفوع بان جهة التحت نقطة
ولا يتصور حصول المنقسم فيها وجهة الفوق محدب المحدد
يمتنع وصول المتحرك اليه عندهم فلا يصدق انه يحصل فيه
ثم عموا اعتبارها في الاجسام فيه بحث اذ كره الارض جسم
ليس لها الجهات الستة المذكورة بل الامتدادات
المفروضة فيها من جميع الجوانب هو الفوق لا غير يعني
لا افلاك التي ليست باجزاء قيل تقابل ان يقول ما يعتبر
في عدم كون الفلك جزء الفلك آخر ان كان في المعتبر فيه ان

يكون في نفسه حتى ساوي القمر موافق المراكز لزم ان يكون جوز
هر القمر ومايله ملكين دارين لان المعتبر فيه ان يكون وحده مبدا
الحركة محسوسة لزم مع ما ذكر كون الخارج المراكز والتداوير هرا
سرا الكلية فان حركتها محسوسة فان اعتبر فيه ان يكون محسوسة بانفرا
دها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب بناء على ان حركة الخارج
والتداوير والممثل انما تحس في ضمن حركة الكواكب ولا تحس
حركة كل منها على انفراده بل انما تحس حركة مخصوصة ثم يحلل تلك
الحركة الى حركات حسب ما يحكم العقل بان تلك الحركة انما تركب
منها انتقض بتلك الافلاك والممثل لانه لا يحس حركتها الا في
ضمن حركة الكواكب المركوزة فيها المركبة منها ومن حركاتها التي حـ
ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض بان المراد بكونها محسوسة
بانفرادها ان يحس بدورة منها على وجه لا يكون جزء حركة اخرى
وتلك الافلاك كذلك اذ يحس بدورة من حركاتها على ذلك
الوجه فانه اذا انتظر الى دورة من حركة الثوابت بالحركة اليومية
لم يظهر في ذلك النظر ان حركتها مركبة من تلك الحركة ومن حركتها الخاصة
بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركتها اليومية وكذلك
الثوابت يمكن الاحساس بدورة منه بالنظر الدقيق بحيث
لا تداخل الحركة اليومية وكذا الحال في سائر الافلاك الكلية واما
الافلاك الجزئية حتى جوزهر القمر ومايله فلا يحس بدورة من حركتها
الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر ثم يحلل الى
تلك الحركة ومنها بحث اما في السؤال فلان كون الفلك جزء
الفلك اخر ان ينفصل الاخر اليه سواء كان الاول داخلا في
ثخن الاخر اولا واما ثانيا فلان ليس جوزهر لانه ليس تحته
ليس داخلا في ثخنه بل هو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاك
القمر سوى الجوزهر ليس من الافلاك الكلية ولا من الافلاك الجزئية

كلي سبق واما في الجواب فلانه لو يختار الاخير وهو ان حركته محسوسة
بانفرادها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب يخرج جميع الافلاك اذ لا
يحس بحركة شيء منها الا في ضمن حركة الكواكب وهو ظ ثم كما يحس بحركة
مخصوصة من القمر مثلا ويحللها الى حركات كذلك يحس بحركة
مخصوصة من الثوابت ويحللها الى حركتين فالحكم بان الاول
محسوس في ضمن حركة الكواكب دون الثاني تحكم وهو مطالب
ببيان ذلك قال صاحب التحفة قيل يجوز ان يكون
الاسهل بان نفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج
القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يشتبه بها
بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينتهي الافلاك
الكلية في ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر فتامل وفيه بحث لان
ذلك انما يفيد اذا كان مقدار هذين الممثلين اصغر من
مقدار مجموع الممثلات التي اثبتها القوم اذ ح يكون فيما اثبته
القوم فضل غير محتاج اليه وهم لا يقولون به لكن لا يجوز ان يكون
مقدارهما اصغر من مقدار المجموع لما ثبت في الابعاد والاجرام
من كمية مقدار هذا المجموع في الواقع فلو انتقص من ذلك شيء
لم يكن مطابقا للواقع اما اذا كان مقدارهما مساويا لمقدار مجموع
الممثلات المذكورة فلا ينتقض بذلك لاحتمال شيء من الاجرام
السماوية ولا يثبت فضل فيها ويرجع الراي الى ان لكل واحد
من افلاك السيارات نفسا على حدة نفسا على حدة او يكون
لفلك القمر نفس على حدة ولباقي السيارات نفس واحدة
مستقل الفعل ولما كان الظ ان كل واحد منها موجود برأسه
لاختصاص بحركة مخصوصة وآثار مطلوبة لا ان يكون كل واحد
منها بعضا من موجود واحد في نفس الامر كاجزاء حيوان واحد لم
يلتفت القوم الى امثال هذه الاحتمال ولو اعتبر امثاله فلم لا يجوز ان

يتعلق بالمجموع على الوجه الذي وقع نفس واحدة متنفس العقل
تحرك بالارادة احراره كيف يشاء ولا احتمال الذي ابداه
المصرّ ليس من هذا القبيل اذ كمية مجموع الفلك لاطلس والممثلات
لا يكون معلوما الثاني نفس لامه حتى لو انتقص منها شيء لم يكن
مطابقا لما فيها ومبناه على عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن
قال بعض الفضلاء من انصف من نفسه يجد ان بعض مسائل
الهيئة يتوقف اثباتها على نفي الخلاء والقادر المختار لا كما
يزعمه الشارح من ان المذكور في مسائل الهيئة ليس مما يتوقف
اثباتها على تلك الاصول الفاسدة فانهم استدلوا على
استدارة السماء بحركة الثوابت على دوائر متوازية حول
نقطة لا تتحرك اصلا مع امور لا يتصور تلك الحركة معها الا باستدارة
ما يحركها بحركته وتفصيل ذلك مذكور في كتب الهيئة ولا يشك
منصف في ان ما ذكر انما يفيد مطلوبهم ان لو امتنع الخلاء
والحركة فيه ولم يكن البارى تع فاعلا مختارا والا لجاز حركة الثوابت
في الخلاء او في الملاء الغير الكرى الساكن بتحريك الفاعل المختار
اياها على تلك الهيئة فلا يثبت جسم يكون تلك الكواكب
متحركة بحركته فضلا عن استدارته ودعوى كون لا احتمال
مهنا مثل احتمال العادة باشخوص عن الاتصاف وايضا
قالوا الا مرقوف للكواكب ولا اختلاف في حركة حقيقة ولا
الاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ بل انما يكون ذلك
بحسب الرؤية وظاهر ان الاول مبني على ابدية حركة الفلك
المبنية على قدمها المبني على نفي القادر المختار والثاني
على تشابه الحركة الفلكية البسيط ولا شيء منها بعين فلا يمكن
ما يتوقف عليها يقينيا فلا يثبت القدر لانه موقوف
على كون الوقوف لا الاختلاف غير حقيقيين والله صح

المحققون في مصنفاتهم من ارباب هذا الفن بان نفي الخلاء
وعدم قبول الخرق والالتيام من جملة اوايل هذا الفن فعلم منه ان
لقدير قيم بها ليس بمثابة الفلاسفة كما زعم بل لكونهما
من مبادي الفن وفيه حيث اذ وجود الفاعل المختار وجواز
وقوع الخلاء انما يقدح في دعوى اصحاب هذا الفن لو كان
دعواهم انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان
دعويهم انه يمكن ان يكون على هذا الوجه وان امكن ان يكون
على وجه آخر كما صرح به الشارح فلا يقدح فيها اذ يرجع دعويهم
على هذا التقدير الى الصور المذكورة الى جواز ان يكون الحركة
مخصوصة التي للثوابت بواسطة كروية الفلك مع جواز ان يكون
للكواكب وقوف والاختلاف والرجوع بالحقيقة بل ان يكون
ذلك بحسب الرؤية بواسطة افلاك مخصوصة مشتملة للكواكب
حسب ما فصل في موضعه وجواز وقوع ذلك بارادة الفاعل
المختار او بوجه آخر لا ينافي تلك الدعوى كما لا يخفى ثم نهار لا
يستند ارة على القدم ثم اذ لا اختلاف بين استدارت
تلك الثوابت وحدوثها وكذا انما القدم على نفي القادر
المختار غير مسلم لجواز ان يكون اثر المختار قديما بان يكون الارادة
مع المراد في الزمان فيه نظر اما اولا الى قوله مرتفع الى ستة
وعشرين قال بعض الفضلاء فقال المحقق في شرح الاشارات
المتأخرون المتفقون لاصحاب بطلميوس بين الفاضل انهم اثبتوا الكل
كوكب فلكا ممثلا للفلك البروج مركزه مركز العالم مماس محدبه
مقعر ما فوقه والمقعر محدب ما تحته وهو الفلك الكلي
المشتمل على سائر افلاك الا القمر فان ممثله المسمى جوزهر
محيط بفلك آخر يسمى بالمائل وهو الذي يشتمل على سائر
افلاكه وفلكا خارج المركز على مركز الارض ينفصل عن الممثل

والمايل ولا يخفى عليك ان فلك الجوزهر ليس فلكا كليا ولا جزئيا
بناء على ما ذكره كما صرح به الفاضل الرازي في المحاكمات في هذا
الموضع اما انه ليس فلكا كليا فلان معنى الفلك الكلي العام
للافلاك الكلية هو فلك الواحد الحقيقي للذي لا يخلو عن
احد الامرين ان تشتمل وينفصل الى الافلاك ولا ينفصل الغير
اليه وان يتصل بحيث لا يعد جزءا من مجموع الافلاك التي
عدة فلك للكوكب بعد خلية كل منها في حركة الكوكب فان
الجوزهر ليس مشتملا على فلك ما ولا يتصل بحيث لا يعد
جزءا من مجموع كذلك فانه يعد جزءا من مجموع افلاك القمر التي
لها مدخل في حركته الخاصة وذلك ان يجعل احد الامرين ما يكفي
في الحركة المحسوسة من حركات الكواكب المحسوسة والامر الاخر
ذلك الاشتمال والانفصال ولا شبهة ان الجوزهر خال
عنهما وتفسير الكلي بما لا يكون جزءا لفلك آخر يقتضي ان
يكون الجوزهر كليا لعدم جزئيته من فلك آخر وجزئيته من مجموع
افلاك القمر لا يستلزم جزئيته من فلك لان ذلك المجموع
ليس فلكا بل افلاك متعددة [illegible] الافلاك الحاوية
والمحوية واما انه ليس فلكا جزئيا فلخروجه عن الفلك الكلي
الذي هو المايل فظهر بما ذكرنا ان الافلاك الجزئية هي التداوير
والخارجة المراكز لان الجوزهر لا ينفصل الى الفلك الكلي
الذي هو المايل واما الممثلات فلا يسمى فلكا ثم لو كان الفلك
الكلي للقمر هو مجموع الافلاك لا الممثل للقمر لكان الجوزهر والمايل
فلكا جزئيا وانما يكون كذلك ان كان المجموع واحدا وحدة
حقيقية اذ المراد بالفلك الكلي هو الفلك الواحد الحقيقي
المتصف بالكلية وليس ذلك المجموع كذلك بل المايل
فلذلك حكم المصنف بانه الكلي فظهر ان مجموع الافلاك الواحدة

واحدة

وحدة حقيقية اربعة وعشرون وان الجوزهر عنده ليس من
الافلاك الكلية والجزئية فما ذكره الشارح من ان الافلاك اما
كلية او جزئية يدل على الحصر الدالة تخالف لمختار المصنف في شرح
الاشارات حيث جعل فلك الجوزهر من اقسام الافلاك لانه قال
فيه ممثل القمر يسمى بفلك الجوزهر ومع ذلك لم يجعل من الفلك
الكلي والجزئي ولو سلم ما ذكر من ان الفلك لا ينحصر في الكلي
والجزئي عنده انه قال في المتن وهي اقسام ان فلكية وعنصرية
والفلكية اما كلية ولم يقل الفلكية اما كلية او جزئية حيث
ترك في الثاني اداة الحصر وقال في الاول وهي قسمان فظهر مما
ذكرنا ان ممثل القمر لا ينفصل منه شيء من الافلاك هذا كلامه
وحاصل ما وقع به النظر الاول ان الجوزهر والمايل ليسا من الا
فلاك الجزئية فان المايل هو الفلك الكلي للقمر والجوزهر ليس من
الافلاك الجزئية اذ لا ينفصل فلك اليه حيث لا يكون داخلا
في تحت فلك من الافلاك وحاصل ما دفع به النظر الثاني ان
مجموع الافلاك الكلية والجزئية اربعة وعشرون وهو مراد
المصنف وجوزهر القمر خارج عنها وهما مع الجوزهر خمسة وعشرون
على ما ذكره الشارح لكن في قوله الافلاك الواحدة وحدة
حقيقية اربعة وعشرين بحث من وجهين احدهما ان الافلاك الجزئية
ليست بواحدة حقيقية بل هي ابعاض من افلاك كلية بمنزلة
اجزاء حيوان واحد والفلك الكلي واحد حقيقي كما ان الحيوان
واحد حقيقي وابعاضه ليست احادا حقيقية والثاني ان الجوزهر
واحد حقيقي فاذا عد جميع الافلاك الواحدة الحقيقية فلا
بد من اعتباره   ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة الخ قيل لو لم
يعد تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق
النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها لزم ان

لايكون فلك الثوابت والممثلات بمعنى الاحتمال الذي
اخترعه المصنف افلاكا لعدم تعلق النفس بكل واحد منها على انفراده
وبها اجمالا قايل به بل الحق فرد الافلاك الكلية على ما عند الحكماء
من غير بعض من عدد الاجرام الا ملك بان متعلق نفس المجموع
الافلاك بحركتها الحركة الشرقية واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحته
بحركتها الحركة الغربية واخرى بمجموع الجوزهر والمايل بحركتها الحركة
الشرقية وفيه بحث لان هذا الاحتمال من مخترعات المصنف ولم يذهب
اليه احد حتى تستقيم رده بانه يستلزم امرا لا قايل به فحكما
لا قايل بل لا قايل بهذا الاحتمال وبالجملة بطلان ما جعلا
لازما والا لكان اجزاء انما تختلف الطبايع ثم قال بعض الفضلاء
ان كان المراد بالبسيط ما ذكره فلا نسلم اما ان يراد بالكل في قوله
الافلاك كلها بسايط جميع الافلاك الكلية والجزئية فيلزم
ان يكون الممثلات المركبة من التداوير وخارج المركز والمتممين
بسيطا بهذا المعنى وليس كذلك لانهم صرحوا بان الافلاك
انواع منحصرة كل واحد منها في شخص وصرح العلامة في حواشي شرح
المطالع بان المبحوث عنه في الهيئة كلي منحصر في شخص وان صور
نوعية كل من تلك الاجسام متخالفة بعين ما ذكروا في سائر الا
فلاك من الاستدلال باختلاف اللوازم فانهم صرحوا بان لكل
من التداوير وخارج المركز صورة نوعية مختصة به من الشكل
المخصوص والمقدار المخصوص وغير ذلك من الامور المختصة الدالة
على اختلاف مبادي تلك اللوازم التي هي الصور النوعية عندهم
فلا فرق بينهما ضرورة او يراد الافلاك الجزئية فيلزم ان لا يندرج
الفلك الاعظم وفلك البروج في موضوع القضية ولا يعلم حكم
شمول الحكم المذكور لهما وهو امر بعيد عن الاذهان السليمة والطبايع
المستقيمة والحق ما ذكره من الدليل عام لجميع الافلاك كليا او

جزئيا وفيه بحث لانا نختار ان المراد بالبسيط ما ذكره وان المراد
هو ان جميع الافلاك الكلية والجزئية بسايط قوله فيلزم ان يكون
الممثلات المركبة من التداوير وخارج المركز والمتممين بسيطا قلنا نعم
لكن بطلان اللازم ممنوع فان كل ممثل فلك واحد حقيقي بسيط
وكل واحد من الاربعة المذكورة بعض منه لا فلك برأسه قولنا
يلزم ان يكون تلك الاربعة مختلفة الحقايق لجواز ان يكون ابعاضا
من امر واحد طبيعي متحد الحقيقة والافلاك التي صرحوا بانها انواع
منحصرة في شخص هي الافلاك التي يكون كل واحد منها موجودا
واحدا طبيعيا برأسه لا الابعاض لفلك واحد طبيعي كالتداوير
والحامل ولا يلزم من اختلاف حركتها اختلاف حقيقتها لان
حركتها ليس اثر الصائها اي اثر النفس المتعلقة بالبدن وما يجري له
عضو من اعضاء حيوان اذ يحرك فلك الحيوان تارة ويتم كل منها
حركة في القسر بحركة الاجزاء ولو كان اختلاف حركة ابعاض فلك واحد مستلزما
لاختلاف حقايقها لاختلاف حقايق ابعاض كل فلك حيث يجوز
حركة ما حول المنطقة بسرعة وبتطارد شيئا فشيئا الى حوالي القطبين
ولا نسلم ان الشكل والمقدار صورة نوعية فان الشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والمقدار من الكميات والصور النوعية من الجواهر
واختلاف الشكل والمقدار في الابعاض الموجود الواحد بالطبع
لا يوجب اختلاف طبايعها كما لا يخفى ثم فيه نظر ونظر
لانه لو كانت البسايط الى الغاية التحقيق في احيازها الطبيعية
وكان الفلك مركبا منها فلا يخلو اما ان يكون بينها فرج بحيث انها
تحرك الفلك المركب منها بالاستدارة وخرج بعض البسايط
عن حيزه الى حيز بعض اخر مخالف له في الحقيقة ام لا والاول
يقتضي خروجه عن الحيز الطبيعي وذلك لا يكون الا بالحركة المستقيمة
ولا نسلم ان المحدود في اجزائها غير قابل لها لما مر ورده الشارح

٣٣٧

علانما من جواز الخروج عما تحركه المستديرة سنذفع بما سياتي
والثاني يقتضي ان يكون البسايط التي تقع على تحديد حركة
الفلك المركب منها للاستدارة في حيزها يحقق الحيز سوا معه
فيلك البعض في النوع فيجب ان يكون الافلاك المذكورة مركبا من
طبقات شتى والكل طبقة حقيقة واحدة فالحق حتى حد بالطبقة
المحيطة ملاو قبل الطبقة المحاطة في تحديدها على ان تركيب
يجوز لاحج بان يتحقق هناك طبقات محيطة بعضها ببعض كل طبقة
حقيقة اخرى ويتعلق بمجموعها نفس واحدة ويتهم ان يجوزوا
ذلك كما جوزوا ان يتعلق بمجموع الافلاك الثمانية نفس واحدة
ونحن سلمنا ان المحال ان اراد ان الافلاك لا تكفي
في تحديد سائر الجهات فذلك لا ينافي ان يكون علة ما مخصص
لتحديدها ويمتنع حركته اليها كما يمتنع حركته الى جهتي الفوق و
السفل وان اراد ان سائر الجهات متحددة بدون الافلاك
وليس الافلاك على التحدد بها اصلا فذلك باطل قطعا لان الجهات
المذكورة اجزاء سطح الافلاك او نقاط ما فيه فكيف
لا يكون للفلك دخل في تحديدها واذا كان للفلك دخل في
تحديدها يمتنع حركته اليها كما يمتنع حركته الى جهة مستقل الفلك
في تحديدها فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة بمثل حركة
لاجزاء في هذا الحصر بحث اذ يلزم من ذلك ان لا يكون
الفلك المركب منها لا جزاء كل محدد الجهة لامتناع حركة محدد
الجهة في جزء اليها بالطبع وقد فرض تحددها بها هف وبهذا القدر
كاف لبطلان اللازم ثم لا يلزم من ذلك ان يكون الجهة محدودة
قبل الفلك فالاولى ان ذكر ويقال فيلزم ان لا يكون
الجهة متحددة بالفلك وقد بين في موضعه انها متحددة به
لكن الفعل في الاولين اظهر منه بحيث يمكن الفرق وهو الى

ان لا نعقل انه لا يكون مبدا للفعل لان الفعل في الاولين
اظهر كما ذكره الشارح قال الشيخ في طبيعيات الشفا فصل في
تحديد الافعال والانفعالات المنسوبة الى هذه الكيفيات
لا ارتياب ان لهذه الكيفيات افعالا وانفعالات منسوبة اليها
مشترك في جميع الاجسام فمنها ما هي للفاعليين ومنها ما هي للمنفعلين
فاما التي للفاعليين فمنها ما ينسب الى الحر ومنها ما ينسب الى
البرد ومنها ما ينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل التنضيج
والطبخ والشي والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة والمنسوب
الى البرد مثل ومنع الطبخ ومنع الشي ومنع التدخين
والتبخير ومنع الاشتعال ومنع الاذابة والذي هو لا محالة منع
الانعقاد وهو الحل والتكريج واما الامر المشترك بينهما فمثل التعفين
ومثل تحليله كثيرا من الاجسام كما يحدث في القرابة فان كل واحد منهما
يحدث بالحر والبرد ومثل العقد التحجير واما الامور المنسوبة
الى الكيفيتين الاخريين المنفعلتين فمنها انفعالات لا غير فمنها
ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعليتين
مثل قبول النضج والطبخ ومثل الانقلاء والانشواء والتبخر والتدخين
والاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها ما ليس بازاء
هذه الافعال فمن ذلك ما يقاس احدى الكيفيتين الى الاخرى فما هو
لليابس فمثل الابتلال والنشف والانتقاع وللرطب
مثل الجفوف والاجابة الى النشف وما ليس بقياس احدهما الى
الاخر بل على وجه ما هو للرطب وحده ومنها ما هو لليابس وحده
ومنها ما هو المركب منهما فالذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة
الاتصال والذي لليابس فمثل الانكسار والارضاض والتفتت
والانشقاق والامتناع عن الاتصال بمثله والالتصاق بغيره واما الذي
للمختلط فمثل الانضغاط والانطراق والانعجان والانعصار

والتخلخل والتكاثف ولا استعداد والنضج فيشاركه في الافعال
والانفعالات التي يقدر من بسائط هذه الكيفيات وتركيبها
كيسها صورة زائدة وليلا يعول فيكون قابلا للحركة المستقيمة اقول
لكن لقائل ان يستدل على ان الافلاك التسعة ليست قابلة للحركة
المستقيمة فان الحركة المستقيمة الى جهة الفوق او الى التحت
وكلاهما محال ان عليها اما حركة المحدد اليها فقط واما حركة الثمانية
الباقية اليها فلان بين كل واحد منها وبين جهة الفوق بعد
محدود معين متساو من جميع جوانبه بحيث لو تقرب منها جانب
منه يبعد عنها جانب اخرى وبالعكس ويمتنع هذه الابعاد بعده
منها فكيف يمكن حركته اليها وهكذا احكم جهة التحت بانه لو تقرب
احد جوانب واحد من هذه الثمانية منها منها يبعد جوانبه المقابل
لذلك الجانب عنها وبالعكس فلا يمكن ان يقرب جميعه منها
ولا ان يبعد جميعه عنها فكيف يستقيم حركته اليها
وقد بحث عنها بان الطبقة الذمهرير ته اي يحتمل ان يكون
بعض الافلاك حارة وبعضها باردة والبارد يحاذي النار
فلذلك لا يصل اثر حرارتها الينا لا بد ليخفى وذلك من قبيل
لانها قريبة على احالة ما يعمل لنا فيه بحث اذ دوات
الاذناب يتوقف في كرة النار ايا ما بل شهورا كما نقل الشارح
فحرارة النار على المنع من توقف الادخنة فيها فتمنع الحركة ان لا
يمتنع من حركة الادخنة الى محدبها فلا اولى ان يقال ولا يخرج النار
عنها او يطفى على الادخنة بناء على انها احر واخف منها فلا يتحلل
الادخنة الى محدبها حتى يخرج النار بها عن الكروية فان
اعتبرتم لكل حد عنصرا الى لعل استفادة عدد العناصر من ازدوا
جات الكيفيات الفعلية والانفعالية انما هو بعد ان علم ان
البسيط العنصري لا يخلو عن الفعليتين ولا عن الانفعاليتين

انه اربعة اقسام الحار اليابس او الرطب والبارد اليابس
او الرطب واما ان لكل قسم منها عنصرا واحدا بالنوع او عناصر متعددة
فلا دلالة للازدواجات عليها فتح لا يرد ما ذكره المعترض لانا نختار
ان المراد بالحرارة ما هو اعم من الشديد وغيره ولا نحتاج الى ان
نثبت بحدود الحرارة انواع العناصر اذ لا ندعي انه يستفاد
من ازدواجات الكيفيات ان العناصر اربعة انواع وكيف
يستفاد منها ذلك ومن الجائز ان يكون انواع كثيرة مشتركة في
حد واحد من الحرارة مثلا واذا لم يثبت بحدود الحرارة انواع
العناصر لم يرد قول الشارح انكم ان اسم لكل حد عنصر الزم
ازدياد العناصر على الاربعة وان اسم لبعضها دون بعض لزم
الترجيح من غير مرجح اقول فساده ظاهر اما اولا فساد ما ذكره
الشارح ظاهر اما اولا فلان الترجيح من غير مرجح ما في بعد اذ حاصل
ما ذكره انهم اثبتوا الحرارة التي في نهاية الشدة عنصرا واحدا هو
النار وليس لم حدود الحرارة عنصرا اخر هو الهواء ولا شك
ان نهاية الحرارة فرد من حدودها فاثبات عنصر واحد لذلك
الحد دون ساير الحدود ترجيح بلا مرجح وكذا اثبات عنصر واحد
لساير الحدود المذكورة دون جميعها حيث يدخل فيها نهاية
الحرارة ايضا ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلان حدود الحرارة
عند القوم اعني مراتبها انواع لا افراد نوع واحد كما زعم الشارح
بدو من بخارات الارض لو كان حصول تلك القطرات
مرة بعد اخرى بدو من بخارات الارض لا معقدة في محل القلل
فيه البخار كغرق الصخرة وليس فليس يجوز ان يتحرك الابعد
الى مكان الاقرب فيه بحث اذ لا يظهر حركة الابعد الى مكان
الاقرب وجه فان الاجزاء البعيدة من الماء ليست متعدية
الاجزاء القريبة منه والا لكان الماء واحدا بل يكون بينها جسم

احد المحالات فانه اذا تحرك الجزء القريب الى النار تحرك الجسم المجاور له
الى مكانه لا الجزء البعيد الذي بينه وبين الجزء القريب جسم اخر
لجواز ان يكون للبرد المحلل شرط كان يكون حاصلا
من تماس الهواء مع الجزء الغائر من سطح الاناء لا مع الجزء
الثاني منه فان الجزء سطح الاناء غير مستو والغائر اشد
تبريدا كما لا يخفى   بريد كالاناء للهواء وليس اعظم من تبريد
الارض الجمدية اياه عندكم ان الاناء المذكورة اشد تبريدا من
الجمد ولذلك تتركب القطرات عليه ولا تتركب على الجمد فلا يبعد
ان يكون اشد تبريدا من الارض الجمدية الصحو على ان الطيف
الهواء بالارض الجمدية في صبح الشتاء بارد جدا والهواء اللطيف
بالاناء المذكور دون ذلك في البرودة فيكون اقبل لقبول
التبريد فان الحار اقبل لقبول البرودة من البارد والا
يرى ان الماء الحار اسرع انجمادا من الماء البارد والبارد اسرع
انجمادا من الابرد   فعند نزول الثلج يصير الهواء ابرد
ان اراد ان هواء كرة البخار يصير ابرد فمسلم لكن انقلاب
الهواء ماء في الكرة الزمهريرية لا منافاة وان اراد ان هواء
الكرة الزمهريرية يصير ابرد فممنوع لانه لما انقلب ما يشاء الله
تع من الهواء الذي في الكرة الزمهريرية ماء ونزل تحرك
الهواء المجاور له الى مكانه لامتناع الخلاء فيحصل فيه كونه
سخونة ما بواسطة الحركة   ويوم الصحو ابرد من يوم الغيم
ان اراد ان كرة البخار ابرد فمسلم لكن لا انقلاب ليس فيها
وان اراد ان الكرة الزمهريرية ابرد فممنوع نعم يحدث
فيها بعد المطر سخونة ما بواسطة حركة الهواء كما مر انفا
بحيث يصير مجاوره صلبة قال بعض الفضلاء لا انفعال
يجوز ان يكون انجماد الماء لاجزاء ارضية مختلفة بتلك المياه

المتحجر يتحجر الماء وينفصل وينعقد الباقي لا ارضية لانا نقول
انعقاد الاجزاء الارضية واجزاء المائية الماء كيف يكون في
الزمان اليسير الذي ربما يقع احيانا دفعة ولان الاجزاء
الارضية اذا كانت في هذه الكثرة فلم لا يشاهد المتحجر انها
اذا اخذت قبل الوصول الى المواضع المخصوصة التي تقع
المتحجر فيها لم يتحجر فهي الخاصية في تلك الارض فيها قوة معدنية شديدة
التاثير في التحجر وقد شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن
الملح والكحل وانقلابه في الحال ملحا وكحلا وروي ان بعض
الحيوانات قد انغمس رجلاه في موضع فيه قوة معدنية محجرة
قد استحجرت قوائمه وهو ميت ولا يخفى عليك ان ما ذكر بعض
علم تمام الجواب الاول او لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
للارض التي يظن فيها انقلاب الماء حجرا قوة شديدة في التاثير
في انعقاد او مزج اجزاء ارضية لذلك الماء وتعقدها وتبعه
فانهم يجوزون ان يكون في بعض الارض قوة معدنية محيلة
صورة الى صورة فلم لا يجوز ان يكون فيها قوة مغيرة في
كيفية الى كيفية في زمان يسير مع بقاء الصورة النوعية فلابد
لنفي ذلك من دليل حتى يتم ما ذكره وفيه بحث اذ لو صح ما ذكره
من ان المتحجر مخصوص بموضع مخصوص من الارض لم يلزم منه انقلاب
الماء حجرا لاحتمال ان يكون حصول الحجر من مجموع الاجزاء المائية
والارضية لا بانعقاد الماء فلا يصح ذلك دليلا على ما جعل
دليلا عليه نعم لو ثبت ان الماء بلا انضمام الاجزاء الارضية
اليه ينعقد لكان الحال على ما ذكره   واستدل الشيخ
في الاشارات وقال في الشفا ولكن اثبات حد الهواء
وتيبس النار خصوصا تيبس النار وانضاج العقول فيه تعسف
وستاتي فيه بالمكن ثم استدل على يبس النار وقال لا اشك

نه ان النار حارة فلابع اما ان يكون حارة رطبة او حارة يابسة
لا سبيل الى عدها بطباعها للحصر اى للقبول من غيرها من غيرها
فاذا كانت حارة رطبة من خواص الهوآء واذا كانت
من جواهر الهوآء لزم ان يكون مكانها مكان الهوآء فلزم ان
لا يكون النار هاربة من جزء الهواء الى جزء آخر فهى اذن
حارة يابسة وقد يقول على هذا قايل ان الهوآء نفسه اذا
سخن ارتفع عن حيز هذا الهواء المعتدل الحر والبخار
ايضا نفسه ويطلب مكانا فوق مكان الهوآء وهو بعد
الشبيه بالبخار من الهواء بالبخار وانما يصعده الحر المفرط فان
الحر المفرط هو سبب ان يكون النار هاربة عن غير هذا
الهوآء الذى حده ليس بمفرط وان كان من طبيعته كالبخار
الذى يعودونه فى المكان اذا سخن فانه يهرب عن حيز البخار
والهوآء جميعا هاربا الى فوقه وكالهوآء نفسه اذا سخن
مما كان من الهوآء اسخن من ساير الهوآء فهو هارب
عن حيز المعتدل سخونة ميقول مجيبليين ان الحيز المطلوب
ان كان من طبيعة الحر المهروب عنه لا مخالفة من طلب ذلك
والهرب عن هذا الحر وان كان ليس من طبيعته فهو لا محالة
حيز لغير الهوآء وليس يمكن ان يكون حيزا الا المفرط الحرارة
اذا كان ذلك المتصعد انما يتصعد لانه مفرط الحرارة
فيكون غير ما هو مفرط الحرارة حيزا غير حيز الهوآء ولا شك
ان ذلك حيز النار فيكون النار غير الهوآء فى الطبع والهوآء
المسخن هو يطلب غير حيز الهوآء كما ان البخار المسخن يطلب
غير حيز البخار ولكن ذلك الحيز حيز لجوهر آخر لا محالة بالطبع
فى الكيفية المسعدة للبخار والهوآء بعين حيز مما ليس يطلب
شيئا منهما حيز نفسه وفى طلبهما حيزا آخر اثبات حيز آخر لجسم

آخر هو النار فنفسره بما لا لون له ولا ضوء فهو سهو قال
بعض الفضلاء استعمال الشفاف فى هذا المعنى شايع سواء
جعل مجازا فيه او جعل اصطلاحا آخر غير ما نقل من الشفاف
من ان الشفاف ما لا يمنع الشعاع من النفوذ فيه فالحكم على
هذا النقل بكونه سهوا بناء على ان الزجاج الملون شفاف
او لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه سهو قال الشيخ فى كليات القانون
فى بيان احوال القارورة لاشفاق عدم لا يوجد كلها فانه
يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج وامثاله مما له لون
ضعيف اطلاق على سبيل المجاز دون الحقيقة وفيه بحث اذ
لا نم ان ما نقل عن الشيخ يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج
الملون مجاز وانما يدل عليه لو اراد الشيخ بالملون المعنى المشهور
فيه وليس كذلك بل اراد به معنى آخر كما صرح به فى طبيعيات
الشفاء بقوله فانا نعنى بالملون اذا جعل وراء جسم شىء
لم يروه الى البصر وعن الملون بهذا المعنى هو الشفاف
لتفسير المذكور فى الشفاء فلم يكن للشفاف عنده معنيان
بل اطلق الملون بمعنى آخر وكان نفى قرار الشفاء ربما
لا لون له صدق على هذا فلا يكون الا سهوا ولا يستقصى الزجاج
الملون لانه ليس ملونا بهذا المعنى متحركة بسعة حركة
الفلك قال بعض الفضلاء يقال قد يجوز ان يتعلق بذوات
الاذناب وما يشبهها نفوس تحركها على موازات المعدل
فلا يدل ما ذكره على ان حركة النار بمشايعة الفلك بل قال
الفاضل الشريف فى شرح التذكرة ذوات الاذناب
يتحرك منها الشمال الى الجنوب فلا دلالة فيهما على مشايعة الاثير
للفلك بل حركتها بالنفوس تتعلق بها وتحركها وفيه بحث
اذ تعلق النفس بذلك الدخان الذى به النار وحرقه بعيد جدا

وعلى تقدير تعلقها به وضرورية حيوانا متحركا بالارادة فقدرته
على حركة مساوية للحركة اليومية في السرعة بعيدة جدا والقول ان
سبب حركته من الشمال الى الجنوب مثلا هو ان الاحتراق مستلزم
خروج بعض اجزائها اللطيفة عنها وخروج تلك الاجزاء عنها
يستلزم ثقلها وثقلها يستلزم حركتها الى السفل وما بقي
منها بعد الاجزاء اللطيفة مائلة الى العلو والحرارة المقتضية
للصعود لا يتحرك الى السفل بالاستقامة بل تحركه اليها بالتوريب
كما لا يتحرك الهواء الشب فيبعد بتلك الحركة عن المعدل اذا
تقرب منه فيه فقد يسير تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب لكن
بواسطة بطوء تلك الحركة وبعد المتحرك عن المناطقة لا يحس تكون
حركتها قائمة الى السفل فتامل   وفيما شاهدنا دلالة
على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية قال بعض الفضلاء
انه يحتمل ان يكون تلك الحركة اليومية لذوات الاذناب
مستندة الى نفوسها وان يكون الحركة الاخرى الشمالية
او الجنوبية عرضية بتابعة جسم اخذ عن العناصر لا
زايد فان الانحصار فيها غير معلوم او بتابعة مواضع
تقع منها ذوات الاذناب من طبقة تتكون منها بشرط
ان يتحرك تلك المواضع حركة قسرية وان لم يعلم القياس
على التعيين فلا دلالة فيما شاهدنا على حركة كرة الاثير
حركة يومية بتابعة الفلك كما هي مقصودة فضلا عن
ظهورها وفيه بحث لان الشارح انما استدل بما شاهد على
وجود كرة الاثير حتى يندفع بانه يجوز ان يكون هناك جسم غير
العناصر الاربعة بل لعدما ذهب القوم الى ان فوق كرة
الهواء كرة الاثير استدل بما شاهد على انها متحركة بتابعة
الفلك وما شاهد يدل على ذلك فان اشتعال الدخان

الدسم الذي هو مادة ذوات الاذناب يدل على وصوله الى
النار وحركته السريعة المساوية للحركة اليومية يدل على
انها بتابعة الفلك اذ ليس لحركتها السريعة بهذه المرتبة
وجه وجيه غير ذلك   والهواء حار قال بعض الفضلاء
صاحب المواقف لا نم ان الهواء حار بل هو بارد رطب
وانما يستفيد الحرارة من اشعة الشمس المنعكسة اليه
فلذلك كلما كان الهواء ابعد من الارض كان اقل حرا
وهكذا كلما ازداد ارتفاعه يقل حره ويظهر برده حتى يصير
زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان البرودة الشديدة
في الهواء ليست له بالطبع بل بمخالطة الاجزاء الارضية التي
عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليه اثر الانعكاس
ورد ذلك بان القوم بنوا ما ذكره على التجربة واستقراء
البرودة تقتضي الثقل والكثافة والحرارة الخفة واللطافة
وان الهواء اذا كان مساويا للماء او ازيد منه في البرودة
يكون ثقيلا وحقيقا مثله او ازيد على مقتضى تلك التجربة
والاستقراء الذي يفيد ظنا غالبا لمن انصف وتقينا
لمن ايده الحدس فعم الله وليس غرضهم في هذا المقام افادة
القطع واليقين بل مجرد الظن الغالب كما ذكره في امثالها
وفيه بحث فان البرودة لو كانت مقتضية للثقل والحرارة
للخفة كانت الطبقة الزمهريرية ثقيلا بالنسبة الى
الهواء الذي تحته ولا شك ان الخفيف يطفو على الثقيل
والثقيل يرسب فيه فما بال الطبقة الزمهريرية انها طفو
على الهواء الاخف منها والاخف حار رسب عنها فالاول
ان لا نم ان البرودة مقتضية للثقل مطلقا وان الحرارة
للخفة مطلقا فان الثقل كنقيه مستدعية للحركة حاملة الى

التحت والخفة الى الفوق ولا يلزم من عروض البرودة
للخفيف ان يصير ثقيلا متحركا الى التحت لجواز ان يبقى
مع ذلك خفة ويكون متحركا الى الفوق غاية الامر ان يصير حركته
الى الفوق بطيئة وكذا لا يلزم من عروض الحرارة للثقيل
ان يصير خفيفا متحركا الى الفوق لجواز ان يبقى مع ذلك
ثقله ويكون متحركا الى التحت حركة بطيئة او الحركة اليه و
الطبقة الزمهريرية وان كانت باردة بالنسبة الى الطبقة
التي تحتها لكن لا تخرج بذلك عن الخفة والفضاء الفوق بل الكل
ان الكيفية التي للهواء هي للطبقة الزمهريرية والطبقة التي
تحتها تصير اخذ منها بواسطة انعكاس الاشعة كما حقق في موضعه واذا
كانت الطبقة الزمهريرية خفيفة مستدعية للفوق ولم يرسب
في ما تحته لان ذلك حركة الى التحت وهو مقتضى الثقل لا الخفة
فهذا السبب علم رسوب الطبقة الزمهريرية فيما تحته واما سبب
عدم طفوها تحتها عليها مع انه احر منها فيحتمل ان يكون لاختلاف
اجزاء ما تحتها في تلك الحرارة الضعيفة العارضة لدنا من تلك
الحرارة يضعف شيئا بحسب البعد عن الارض والماضي اذا بلغ
الى قرب الطبقة الزمهريرية يصير ضعيفة جدا كما يشير من قوله
ولما كانت الطبقة الزمهريرية اكثف مما يليها من الطبقة
التي تحتها لكونها اقل حرارة منه بواسطة خلوها عن الحرارة العارضة
وفضل حرارته عليها قليل جدا لا يقدر على النفوذ فيها والطفو
عليها وكذا الحال في سائر اجزاء ما تحت الطبقة الزمهريرية فان
كل طبقة فرض فهي اكثف مما تحتها وفضل حرارة ما تحتها عليها
قليل جدا فلا تقدر ما تحتها على النفوذ فيها والطفو عليها
رطبيتها بهذه الحس قال بعض الفضلاء قيل القول برطوبة
الهواء زيفا في القول منهم بان مخالطة الرطب باليابس يفيد

اجتماعا كما في التبنيت الذي يخالط الهواء بالتراب للتلبيد
وذلك اجيب بانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يخالط اليابس
يفيد الاستمساك بل انما قالوا ذلك في تفسير الرطوبة بسهولة
قبول الالتصاق والانفصال فهو لا يقول برطوبة الهواء وانما
من فسر الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها فانما يقول برطوبة
الهواء فيقول ان اختلاط بعض الاجسام الرطبة واليابسة يفيد
ذلك لا انما في شيئها كان رخاوه قال بعض الفضلاء القوم حكموا
على بعض الاجسام في مقام تنويع اللون والضوء عنه بكونه شفافا
قال الشيخ في الاشارات اجلاء ما اسحقنا هو النشابا السائرة
٥ ورد ابو ما اما يكون فيها وكذلك اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل
بالضوء عنها وذلك اصول المشتعل وبحيث النار حوته هي شفاف
لا يقع لها ظل ولا يقع كما فوقها ظل من شجها واخر ورما كان
انقلابه ونحو والاشارة الى جزم الشفاف حتى التكوين
المقابل الذي يقول انها السقيف لا تقتضي انه لا لاجتماع
والضوء بره مستحقة النار فيتبين منه انهم جعلوا ان النار
البسيط ما سطلعه كالهواء وافرط استحال لها النار المركبة
التي يكون فيها التشبه الاستحالة الى سقفت وظن انما
طفيف انتهى كلامه وعن نظر في هذا الكلام يظهر له ان الشيخ
استعمل لفظ الشفاف فيهما في مقام الحرارة والظلوق
والمنضي حيث قال اولا ان استضاء النار بسبب اختلاط
اجزاء ارضية فيها فتشتعل بالضوء بالضوء الا انك كان
الموضع الذي كان الموضع النار فيها قوية كانت شفافة الى الغير
بلونه وضعيفة وقال ثانيا فيتبين من هذا جميعه ان النار البسيط
شفافة فجعل الشفاف مقابل المرئي الذي لا يكون يكون او
مضيئا كيف والمقام ليس بما ان ان النار لا تمنع من النفوذ ساعة الشعاع

مطلقا بحيث يحتمل ان يكون المراد من زجاج المزجاجة ولذلك
قال الامام في شرح عيون الحكمة ومن هذا الفصل بان ان النار
غير ملونة ولا مرئية ويدل عليه كلام صاحب المحاكمات وقال
تاما لشفيف نقابته عن الحس فظن انها لطيفة من نوع
ظن لا لطافة تدل على مجرد الشفافية ودليل على مجرد الشفافية بل
على انه ارادها الشفاف ما لا يكون ملونا ومرئيا ولذلك
قال العلامة الرازي في المحاكمات شفيف وغاية عن
الحس ونقل عن المحاكمات ان الشفاف حائل عن الحس بين
السواد والبياض وعن كل ما بين سطحيهما من الالوان كما في
في المواقف فانه دليل على ان الشفاف غير ملون والصحيح ان يحمل
ما ذكر بهما على اصطلاح آخر غير ما ذكر في الشفاف يسلم
كون الشيخ اصطلح على تفسير في ذلك الكتاب بل يحمل
اطلاق الشفاف على الزجاج الملون الى معنى على الاصطلاح
المذكور في الشفاف ولو بعد الاصطلاح او يحمل النفوذ
فما ذكر في الشفاف على النفوذ الكامل في الشفاف على النفوذ
الكامل فيكون المعنى ان في الطلق غير الزجاج الملون
لا يكون فيه نفوذ تام ويكون اطلاق الشفاف عليه
بطريق التجوز [illegible] لمثل الشفاف الحقيقي
وفيه بحث لان الشيخ اراد بالملون هنا المصبوغ [illegible] الشفاف
بطلوعه فالمعنى بالملون ما اذا [illegible]
النور وغير الملون [illegible] الشفاف في المذكور
في الشفاف الاصطلاح [illegible] النفوذ
الشعاع في الزجاج الملون غير تام بل [illegible] نفوذه
الشعاع حتى يكون اطلاقه الشفاف في الزجاج الملون
وغير الملون [illegible] الملون [illegible]

في منع نفوذ الشعاع حتى يكون اطلاق الشفاف عليه مجازا لم
قول الاول ما يمنع فيه مع النار فان قلت لا اشك ان النار
او الم [illegible] لا تتوقف كثرا في الهواء بل اما ان تنقلب
هواء او يطفوا عليها فكيف يتصور ان يحيط وايضا او يكون طبقة
طبقة ممتزجة من نارية وهوائية ولولا تنقلب النار الى التي
فيها هواء واذا لم تنقلب هواء فلم لا يطفو عليها مع النار اي
تقتضي الطفو على الهواء بالطبع ملس [illegible]
لا دخنة الغليظ الدسمة التي هي مادة ذوات الاذناب
وما شبهها اذا اقرب من كرة النار ووصل راس هذا الدخان
اليها اشتعلت النار به وتحركت مستمرة الى ان يبلغ الى اسفل
الدخان المذكور كما اذا وضع شمع منطفئ تحت مصباح مشتعل
ودخانه الى المصباح فتنزل النار بالدخان وتنزل الى ان
بلغت الى الشمع ولما كانت النار اخف من الدخان الغليظ
المذكور يكون الدخان المذكور محتسبا في كرة الهواء واذا التهبت
النار اشتعلت به وتحرقه في كرة الهواء فلا محالة يمتزج النار
بالهواء ما دام تحرقه فما دام الدخان يتحرك هناك كانت النار
ممتزجة بالهواء واذا تتابع تصاعد الدخانات الغليظة الى
كرة النار هي لا امتزاج المذكور على جميع [illegible] الهواء
الغالب وهي التي تحدث منها الشهب فان قلت اما سبب
كون حدوث الشهب في طبقة هي تحت طبقة تحدث منها
ذوات الاذناب وما شبهها ومن اين علم ان الهواء
في هذه الطبقة اكثر مما في الطبقة الاولى حتى يكون الغالب الهواء
الغالب قلت يحتمل ان يكون نسبة رقة الدخان الدسم
الذي هو مادة الشهب وغلظ الدخان الدسم الذي مادة
ذوات الاذناب وما يشبهها فان الدسم قبول الطلوع لقبول

لا امتداد واذا تحركا الى العلو بقدر الطول من الغليظ فاذا
وصل رأساهما الى كرة النار واشتعلت النار بهما وعرفهما عرف
الى ان ينطفئ الى اسافلهما يكون نزولهما معا وهو الشهب
الاكثر فيكون احتراقهما تم بما تحت فيه احد والغليظ وذلك
يرى آثار الشهب من لم حكما ولا يبقى نارة وابيت لاذناب
واخذ ايتها كذلك وربما كانت مادة الشهب ارق كان احراقه
اسرع وتبتر النار ولو فوقها في هذه الطبقة اقل فيكون
الهواء غالبا فيها على الهواء الكائن في الطبقة الفوقانية
طبقة واحدة قال بعض الفضلاء الذي يخطر بالبال
انهم لم يعتبروا للنار طبقات كما اعتبروا للهواء والارض
لانهم نظروا في اعتبارها الى تمايز الاقسام بالنظر الى ما تميز
يتعدد به في نظرهم بسبب كون تلك الاقسام منشأ للاحكام
المختلفة الظاهرة وعدم كونها منشأ لها بطبقات الهواء
فان بعضها منشأ ليكون ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها وبعضها منشأ ليكون الشهب وبعضها منشأ
ليكون الصواعق والرعد والبرق والسحب وبعضها خال
عنها وبسبب كون المميز فيما يعده الناس ثم بحيث
يعدونه عقبة اخرى كالطين فان الناس يفرقون بين التراب
والطين حتى يعدون حقيقة مغايرة لحقيقة التراب
ويثبتون لها احكاما ويعبرون عنها باسم خاص واما الماء
فليس فيها اقسام لها احكام مختلفة ظاهرة ومميزة عند
الناس مثل اقسام المذكورة فالظاهر بل الماء عندهم شيء واحد
مسمى باسم واحد ولا يفرقون بين ما يختلط بالاجزاء الارضية
وبين ما يختلط بالاجزاء الهوائية وما يخلو عنها فلذلك لم يعتبروا له
طبقات وان امكن ان يعتبر باعتبار ما ذكر وفيه بحث اذ

لاجزاء الهوائية لا يتوقف في الماء حتى يكون طبقة من الماء
مخلوطة بها نعم قد يتصاعد من الماء اجزاء رشية بواسطة
الحرارة او غيرها مستقرة في الهواء لكن ذلك في الطبقة القريبة
من الهواء الا في الطبقة المائية وتوقف الاجزاء الرشية المائية
في الهواء قد يكون بواسطة بقاء الحرارة الغريبة فيها وقد يكون
بسبب آخر بل الاجزاء الارضية ايضا لا يتوقف زمانا بعيدا في
الماء حتى تعد الماء المخلوط بالاجزاء الارضية طبقة من الماء بل
هي ترسب فيه سريعا اذا اختلطت فيه اذ لا يتم خلو الارض في
زمان من الارض غابر وايضا المنع ضعيف لان ما يرد للارض
من مجاورة الامور البارزة كالثلج والجمد والماء البارد
ودخان ذلك ومخالطة بعض اجزائها عن مجاورة تلك الامور
غير معتبر في مقاطراته الحقيقية قال بعض الفضلاء اي
مقاطراته للشمس اي اذا كان مركز جرم النيرين على طرفي
خط واحد من اقطار فلك البروج الذي مركزه مركز العالم
فانه يخسف القمر اي فاكلها قطعا قال في شرح التذكرة
وذلك يدل على ان الارض في الوسط لان الظل انما يقع
على استقامة الخط الواصل بين مركزي الشمس والارض
فلو لم يكن مركزها مركز العالم لم يقع انخسافه الكلي اعني
وقوعه تمامه في ظل الارض في المقاطرة الحقيقية بل
في غيرها وبهذا يعلم ان الارض ليست مائلة الى جهات اخر
فيما بين الجهات التي ذكرنا انتهى كلامه واقول هذا يدل
على ان انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية دليل على ان الارض
في الوسط غير مائلة الى جهة من جهات الست وما ذكر في
الحواشي يدل على عدم خروج مركزها من الجهات الاربع حتى
القطب وحتى الراس والقدم وان خروجها من احدى جهتي

المشرق والمغرب وان الدليل عا عدم الخروج عنهما ما ذكر بقوله
الا ان ازدياد ارتفاع الكواكب الى آخره والحق هو
الاول فتامل وجه التامل انه لو كانت الارض مائلة الى جهة من
الجهات سواء كانت جهة المشرق او المغرب او غيرهما لم يلزم
الخسافات القمرية الجلية في بعض المقاطرات الحقيقية او يوجد حينئذ
قط لا يكون ما واجركة الارض فافاد ربع السوال الثانى طرق هذا النقض
لم يلزم وقوع القمر بالكلية في ظل الارض قوله حركة المرمى اسرع
الى آخره لا يلزم من كون حركة المرمى الى جهة حركة الارض اسرع
من حركة الارض انه يرى حركته ابطأ من حركة المرمى الى خلاف
جهة حركة الارض في الصورة المفروضة وانما يلزم لو كانت حركة
الارض محسوسة اما اذا كانت حركتها بواسطة البطوء غير محسوسة
فلا فالاولى ان يقال اذا كانت حركة المرمى اسرع من حركتها
لزم ان لا يكون بعد المرمى الى جهتها عن الرامى اقل من بعده
الى خلاف جهتها عنه في الصورة المفروضة وليس كذلك قوله هي
مشايعة مع جميع ما فيه اقول حركة ما في الهواء بواسطة حركة الهواء
يتصور على وجهين احدهما ان يكون الحركة عرضية ولا يخفى ان الكبير
مساو للصغير في تلك الحركة كالاجسام الموضوعة في السفينة
المتحركة والثانى ان يكون الحركة قسرية حاصلة من مصادمة بعض
اجزاء الهواء مع ما فيه وح يكون حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الحجر
الصغير لان تحريك الهواء الكبير اول ما تبرا من تحريكه للصغير
غير ان الجسم الذى لا يمنعه الهواء عن النزول كالحجر اذا رمي في
الهواء المتحرك وتحركه كان حركة قسرية لا عرضية ولذلك لو رمى
الحجر الكبير والصغير في مهب الريح وتحركا حركتهما كانت حركة الصغير
اكثر واذا كانت حركتها قسرية كانت حركة الكبير ابطأ ولا تم الجواب
والحكم بستقيف الارض يوجب الحكم بان لا يتنفع خوف الاطلاع

بجواز ان لا تحجب الارض البسيط نور الشمس عن القمر وتحجب الارض
المخلوطة لونها نورها عنه قال الشيخ في طبيعيات الشفا فنقول
ان هذه العناصر الاربعة لا يوجد فيه من الكيفيات الا الاربع
والا الخفة والثقل ما خلا الارض فقد يشبه ان يكون لها لون
لكن لمانع ان يمنع ذلك فيقول ان اللون الموجود للارض انما
يوجد لها بعد امتزاجها بما يتهيأ وغير ذلك يصلح لذلك المزاج
ان يكون ملونة ونقول لو كان لنا سبيل الى مصادفة الارض الخالصة
لكنا نجدها خالية عن الالوان وكما نجدها شفافة فان لا اخلقة بالاجسام
البسيطة ان لا يكون لها لون ثم قال ما حاصله ان الاحرى عندي ان
لها في ذاتها لونا لانها لو كانت شفافة غير ملونة لما كان شيء
من اجزاء التراب الارضية شفاف ولكان حكمها حكم الماء والهواء
فانا كل واحد واحد منهما وان امتزج فلا يعدم فيه شف ثم قال
في لا حدي ان يكون الارض ملونة لا ينفذ فيه البصر نا اعني بالملون
ما اذا جعل وراءه مرئي لم يؤده الى البصر اذا احللت بالقرع
ولا يتشف بتظهر هناك اجزاء ارضية اقول في الاستدلال المذكور بحث
لجواز ان تغلب الممتزج بعد تاثير القرع ولا يتشف فيه الى الماء والارض
والهواء من غير ان يكون فيه شيء من ذلك كما ان الحرارة النارية اذا
اثرت في ماء القدر يظهر فيه اجزاء هوائية بانقلاب الماء اليها
ولا يلزم من ذلك ان يكون في الماء اجزاء هوائية فاذن لا يلزم
من ظهور ذلك الاجزاء في الممتزج بعد تاثير القرع والانتشق فيه ان
يكون تلك الاجزاء حاصلة فيه وكيف يكون النار موجودة في المركبات
ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون المركب موجودا فيه مع صغرها
وتجاورتها للاجزاء المائية ولعدم وجود العناصر بالفعل في
المركبات لا يمكن تحليلها اليها بل كل جزء يفرض في الياقوت مثلا
وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا فالياقوت بتمامه ياقوت

غير انما يكون لبعض منه نارا مثلا ومن ثم ذهب المحققون الى ان
البسائط العنصرية حاصلة في المركبات الواحدة الحقيقية بالقوة
كما صرح به بهمنيار والشيخ قد استدل على انها ليست حاصلة بالفعل
في المركبات منها حيث قال في طبيعيات الشفاء فقد اجمع المشاؤون
على ان الامتزاج لا يكون الا اذا كان البسائط محفوظة ولو كانت
البسائط محفوظة على حالها لما كان لو جيب اجتماعها بحيث او عطية
بل المركب انما يحس ببسائطها وهي موجودة حتى لو كان يحس
البصر لها من غاية القوة على الادراك لجاز ان يرى بدل اللحم
نارا وارضا وهواء متمازجة فلا يكون اللحم بالحقيقة لحما بل بحسب
رؤية انسان هذا كلامه وهو صريح في ان البسائط العنصرية ليست
موجودة في اللحم قال الشيخ وقد قالوا لا اذا فسد احدهما او كلاهما
فان الفاسد لا يصلح ان يقال لهما ممتزجين ولا الفاسد
والباقي ثم قال ارسطو بعد ذلك بل الممتزجات ثابتة بالقوة
او قال لكن الممتزجات قوتها تامة ويعني بالقوة الفعلية التي
هي الصورة ولم نعين انها يكون موجودة بالقوة التي يكون للمادة
في ذاتها انتهى كلامه وحاصله حمل الشيخ ما نقل عن ارسطو على انه
اذا انقلب الممتزجات بحالها مثلا يسبغ في مواد الممتزجات صور من
شانها ان يفعل فيها لكن بواسطة مانع عن فعلها وهو الصورة
اللحمية لا يفعل فاذا زال الصورة اللحمية بالفرع ولا نفس يفعل
تلك الصور في المواد مثلا عند انقلاب الممتزجات كما يسبغ
مادة الجزء المائي صورة من شانها ان يجعل تلك المادة مائية
باردة سيالا الا اذا لم يكن لها مانع عن هذه الافعال فكما اذا وجد
مانع عن التبريد كمصادفة النار لم يجعل المادة باردة واذا وجد
مانع عن السيلان كمصادفة البرد الشديد لم يجعلها سيالا
كذلك اذا وجد مانع عن جعلها مائية لوجود الصورة اللحمية لم يجعلها

مائية فاذا زال هذا المانع ولم يعرض هناك مانع آخر يجعلها مائية وكذا
الحال في مادة الجزء الناري والهوائي والارضي حيث يسبغ في كل
واحدة منها صورة من شانها ان يفعل فيها اذا لم يكن مانع من فعلها
فيها لكن الصورة اللحمية مانعة عن فعل كل واحدة من تلك الصورة
فيها وتمام فعلها حققه الشيخ يكون مراد المشائين بقولهم البسائط
محفوظة في المركبات ان موادها مع صور ممنوعة عن الفعل فيها
محفوظة حتى اذا زال المانع يجعل الصورة التي في مادة الجزء الناري
مادتها نارا والتي في مادة الجزء الارضي مادتها ارضا والتي في
مادة الجزء الهوائي مادتها هواء والتي في مادة الجزء المائي مادتها
ماء وعلى هذا وجه انقلاب المركبات الى العناصر الاربعة بعد زوال
الصورة الحاصلة بواسطة الامتزاج التي هي المانع عن محل الصورة
الكائنة في مواد الاجزاء العنصرية ثم الشيخ ذكر مذهبا لمحدث في
المزاج في قريب زمانه وهو ان العناصر اذا امتزجت وانفعل
بعضها عن بعض تادى ذلك الى ان يخلع صورها ولا يكون لواحد
منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة [illegible]
طويل لا نطول بذكره والفرق بين هذا المذهب ومذهب المشائين
على ما حققه الشيخ انه يسبغ في مادة كل واحد من البسائط صورة
خاصة بها غير عاملة فيها للمانع على مذهب المشائين ولا يسبغ فيها
للصورة المذكورة على هذا المذهب وعلى هذا المذهب لا
يظهر وجه انقلاب المركبات بعد بطلان الصورة التركيبية
الى العناصر الاربعة بخلاف المذهب الاول فان قلت اذا
وجدت صور البسائط بعينها اذا لم يكن عاملة لم يصح تعريف
الصورة بالجزء الذي به يكون المركب بالفعل قلت التعريف
المذكور للصورة النوعية المعينة للمادة العاملة فيها وكذا لفظ
الصورة موضوعة بازائها ولذلك عبر الحكيم عنها حال العدل عنها

عن الفعل بالقوة لا بالصورة كما نقل الشيخ عنه ههنا وتسميتها
حال المعتدل عن الفعل بالصورة باعتبار ما كان او يكون فان قلت
نحن نعرف الصور بآثارها فاذا كانت صور البسائط غير حاصلة
مع صورة المركب لم يكن لها اثر في المركب فكيف نعلم انها موجودة
فيه قلت نعلم وجودها فيه بانه يظهر آثارها بعد ابطال صورة
المركب بالقرع ولا تدرس كما حققه الشيخ في بيان ابطال المذهب
المحدث في المزاج قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان
يكون مبدئية اي اراد بالنوع المتوالد ما يتوقف كل فرد منه على
فرد آخر من ذلك النوع وبالنوع المتوالد ما هو اعم من ذلك وفي
جواز النوع المتوالد بحث اذ لو توقف كل فرد منه على فرد آخر
فالم يحصل هذه الافراد لا يمكن حصول فرد آخر منه فمن ان يحصل
فرد منه حتى يحصل منه فرد آخر نعم اذا لاحظ العقل فردا معينا
منه يجوز ان يحصل من فرد آخر وذلك لآخر من آخر وهكذا ولما
فرض ان يكون افراده غير متناهية لا يقدر العقل ان يلاحظ
جميعها بهذا التفصيل ولا يظهر له فساد ذلك بهذا النظر اما
اذا لاحظ جميع افراده مجملا وتذكر ان حصول واحد منها بدون
حصول واحد آخر سابق عليه ممتنع وان للسابق حكم اللاحق
يحكم جزما بامتناع حصول شيء منها وقد سبق لذلك نظائر
يحصل كيفية متشابهة في الكل قال بعض الفضلاء في
التشابه على مذهب الحكماء ان يكون اجزاء العناصر في المركب
مكيفة بكيفية واحدة بالنوع مثلا يكون الجزء المائي متكيفا كالجزء
الناري بالحرارة التي يكون متكيفة بها بلا تفاوت في الشدة
والضعف وكذا الحال في سائرها فان قيل كيف يتصور التشابه
بهذا المعنى في المركب من الاعضاء المختلفة المزاج كبدن الانسان
المركب من القلب الذي في غاية الحرارة ومن الدماغ الذي في غاية

البرودة

البرودة فانه لا يتصور هناك التشابه في اجزاء الممتزج قلنا ليس المراد
باجزاء الممتزج الذي اعتبروا تشابهها بالاجزاء المقدارية كما توهم بل
الاجزاء التي من العناصر وليس معنى تشابهها تشابه كل جزء مقداري
منه مع الآخر بل تشابه كل جزء عنصري من حيث هو كل مع الآخر كذلك
ولا شبهة في ان الاتحاد في النوع لا يقتضي ان يكون كل جزء من
اجزاء كل فرد من النوع متحدا في النوع مع كل جزء من اجزاء فرد
آخر من ذلك النوع كالبلقة المتحدة في الافراد في حقيقة البلقة
فان كل جزء من فرد منها ليس متحدا مع كل جزء من فرد آخر منها فعلى
هذا ان كل الجزء الناري من بدن الانسان من حيث هو كل فان
حرارتها متحدة مع حرارة كل الجزء المائي منه كذلك في حقيقة الحرارة
المخصوصة فان تفاوت اجزاء افراد هذه الحقيقة لا ينافي الاتحاد في
تلك الحقيقة كالبلقة فان التشابه على قسمين تشابه يكون كل
جزء مقداري من احد المتشابهين مشتركا في الحقيقة النوعية مع
كل جزء مقداري من الآخر كما اذا لم يكن اجزاء المركب متفاوتة المزاج
وتشابه لا يكون كذلك بل يتفاوت بعض الاجزاء المقدارية
مع بعض كما اذا كان اجزاء المركب المقدارية مختلف المزاج
وهذا التفاوت لا ينافي تشابه كل العنصر مع الآخر مثله وفيه بحث
اذ مرجع ما اعتبر من تشابه كل العنصر الى ان كل مرتبة من مراتب الكيفية
المزاجية التي توجد في الجزء الناري من المركب يوجد في الجزء المائي منه
مثلا وبالعكس وكذا الحال في سائر الاجزاء العنصرية الحاصلة في المركب
ولو اريد بالتشابه ذلك لكان مجموع مركبات مختلفة كحيوان وشجر
متشابها بهذا المعنى فان كل مرتبة من مراتب الكيفية الحاصلة في الجزء
الناري مثلا من هذا المجموع حاصلة في الجزء المائي والهوائي والارضي
منه الخ وبالعكس ولا شك ان مثل هذا المجموع ليس متشابها في المزاج
فالاولى ان يقال المراد ذلك امرا واحدا طبيعيا كقطعة ياقوت او جزء

من اجزاء امر واحد طبيعي كقلب او دماغ من حيوان وان يكون
ظن فان صورة المائية هناك بفعل فعليها متقابلين قال بعض
الفضلاء قال المصنف في شرحه للاشارات ان الدليل على ان الصورة
يفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط
بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الاخر وانفعال البارد من الحار انما
هو من الصورة المائية وهي تبرده بالذات فلولا ان تاثيرها في
البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها وقال في نقد المحصل
والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها وذلك
يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول
صورتين فيها فلا يلزم منه حجر محال وبين كلاميه تناقض هذا الكلام
ولا يذهب عليك ان النظر الحاصل يستدعي ان يكون الماء البارد
ينفعل عن الماء الحار عند امتزاجهما ولو كان الماء فاعلا كان الفاعل
صورة لا كيفية والمصنف جرى على هذا في شرح الاشارات والنظر
الدقيق يستدعي ان ينفعل الماء البارد عن حرارة الماء الحار عند
الامتزاج المذكور ولو كان الحرارة فاعلة كان الفاعل الكيفية لا
الصورة والمصنف اختار ذلك في نقد التنزيل المحصل لا يتصور
الا باحالتها في كيفيتها اي ان اراد بالكيفية التي ادعى انه لا يتصور
اعداد المادة الا باحالتها فيها كيفية محسوسة من جنس الحرارة والبرودة
كما يشعر به قوله فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة حتى
كان اعداد الماء لقبول الحرارة بحصول كيفية قريبة من الحرارة
المعدة فيه فالحصر ممنوع لو كان كذلك ينقل الكلام الى تلك الكيفية
القريبة من الكيفية المعدة ويقول اعداد الماء لقبولها بحصول
كيفية اخرى من هذا الجنس فيه ويتسلسل ثم اعداد المادة لقبول الصورة
بحصول كيفية من هذا الجنس فيها لا اعدادها لقبول الكيفية وان اراد
الكيفية لاستعداده حيث انه لكن لا يلزم من نقل الكلام الى

لاعداد محذور لان الكيفية المعدة باقية بحالها حال الاعداد
مثلا البرودة المائية المعدة للنار لقبول البرودة باقية حال
حصول الكيفية لاستعدادية من حرارة النار في مادة الماء
فلا يلزم شيء من المحذورات وانما يلزم ذلك لو كان للاحالة
في الكيفية المعدة هذا وان شئت تحقيق هذا المقام الذي
نزل فيه اقدام الافهام فاعلم ان اعداد كيفية مادة كيفية اخرى
لقبول الكيفية انما يكون في زمان لا في الان ان المصادفة الاولى
ان الماء المجاور للنار يتسخن بعد حين لا في اول وهلة المجاورة
فاذا التزمت العناصر وتمادت امتزاجها زمانا لا يبقى مستعد
مادة كل منها في ذلك الزمان لقبول كيفية مناسبة لكيفيات
المعدة ثم تتحرك كل منها في كيفيته الى ان تشابه كيفياتها مثلا
يحصل في مادة الجزء المائي حرارة ضعيفة لتحقق ما يتوقف
عليه حصولها وهو مجاورة النار زمانا لا بقائها ويحصل في مادة الجزء
الناري برودة ضعيفة لتحقق ما يتوقف عليه حصولها وهو
مجاورة الماء ولا رض زمان لا يقاء ثم لما كان الجزء الناري
بعد احر من الجزء المائي وكان مجاورته زمانا لا يقاء يقتضي
حركة في كيفيته وكان الجزء المائي ابرد منه وكان مجاورته زمانا
كذلك تحرك كل واحد منها في كيفيته الى ان تشابهت الكيفية
وقس عليها الجزء الهوائي والارضي ولا يرد على هذا ما اورده
الشارح من ان انفعال المادة منها ليس الا باستحالتها
في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت
الكيفية معلومة بالضرورة فكان الاشكال الوارد عن انفعال
الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وانما قلنا لا يرد ذلك لان تاثير
كل واحدة منها في مادة الاخرى باعداد المادة لقبول الكيفية
المناسبة للمعدة وذلك لا عداد قبل انكسار سورتها

٣٤٩

كما ذكرنا فلا يلزم ان يكون الغالب حال الغلبة مغلوبا ولا ان
يصير المغلوب غالبا ولا يرد عليه النقض ما اورده بعض الفضلاء
من ان الاعداد مقدم على وجود المعد فلا يلزم كون المغلوب
غالبا لان هذه كل كيفية معدة لمرتبة من كيفية اخرى متاخرة
وتلك المرتبة الضعيفة معدة للمرتبة الاخرى من الاول الضعف
وهكذا الى ان ينقطع الحركة ويصل الى المنتهى الذي هو الكيفية
المتوسطة المتشابهة نعم ههنا شئ وهو ان المعد لا بد ان يكون
له مدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه فاذا كان سورة
كل كيفية معدة لفعل الصورة الذي يستلزم اعدادها الانفعال
المادة في كيفيتها الذي هو انكسار السورة وزوالها يكون
سورة كل كيفية علة الزوال الاخرى فيلزم الدور
وانما قلنا لا يرد هذا النقض لان المعد على ما حققناه امتزاج
العناصر الباقية كيفياتها على حالها زمانا ما لا بقاؤها والمعلول هو
الكيفية المناسبة الكيفية المعدة فاذا انعدم على الامتزاج في
الزمان المخصوص المذكور بانقضاء ذلك الزمان حصل المعلول
الذي هو الكيفية المناسبة للكيفية المعدة ولا يتوقف حصوله
على انكسار سورة كيفية العناصر حتى يلزم الدور بل انكسار
سورتها وحدوث الكيفية المناسبة للمعد في ان واحد
كما ان زوال البياض عن المحل وحدوث السواد فيه في ان
واحد ولا يرد عليه النقض بما يستدل به الشيخ على قول من قال الحق
ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها
على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معدة تامة لزوال تلك
الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها من ان
تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة وانفعالها
يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة

متشابهة

متشابهة في الكل وانما قلنا لا يرد عليه ذلك لان اجتماع العناصر
زمانا ما لا بقاؤها على صرافة كيفياتها بلا فعل وانفعال على ما حققناه
معد لان يحصل تارة في كل واحد منها كيفية مناسبة لها الكيفية
متشابهة في الكل حتى يرد عليه الرد المذكور فهم اجتماعها كذلك
زمانا ما انما يستدعي ان يتحرك مادة كل واحد منها في الكيفية المناسبة
الى الكيفية المتشابهة في الكل وانما انتهى حركتها الى الكيفية المتشابهة
فيلبس مادة كل منها تلك الكيفية هذا وقد قال بعض الفضلاء قيل
المراد بالتشابه في المزاج ان يكون جزء من اجزاء العناصر من
المزاج ان يكون لكل جزء من الاجزاء العناصر من المزاج بقدر ما يكون
للآخر فلا يلزم ان يكون للجزء المائي من الحرارة ما يكون للجزء
الناري ونحوهما وقد صرح اكثر المحققين بانه لا بد في التشابه ان
يكون الكيفيات القائمة باجزاء العناصر متماثلة في الشدة والضعف
وغير متفاوتة فيها وللتأمل فيه بحث لان الدليل الذي استدلوا به على
ثبوت المزاج بمعنى الكيفية الواحدة المذكورة وهو ان تحقق
المناسبة بين المفيض والمستفيض الذي لا بد منه في الافاضة
انما يتصور في صورة افاضة الصور النوعية من المبدأ على المركبات
المزاجية اذا ثبت الكيفية المزاجية الواحدة بين اجزاء المركب اذ
تحقق المناسبة بين المركب المستفيض والمبدأ المفيض
في الوحدة انما يدل على ثبوت المزاج الواحد في اجزاء المركب مطلقا
اعم من ان يكون ذلك واحدا بالنوع او لا اذ المناسبة بين المفيض
الذي لا بد منها في الافاضة متحققة في صورة الاتحاد وان كان الاتحاد
الا بالنوع وكون المناسبة في حقيقة النوعية كافية في الافاضة
دون غيرها ليس ما يدل عليه شبهة فضلا عن البرهان وليس
لهم دليل دال على تعيين التكافؤ من الاتحاد على انا نقول تقريرهم
المتوسط يكون الكيفية بحيث تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد

بالقياس الى الحادثة كذا في البطولية واليبوسة يدل على ان لا
يكون الاتحاد بالنوع الذي اقتضاه تفسير التشابه بالمعنى المذكور
متحققا في الكيفية المزاجية لان هذا التفسير يتحقق في صورة
الكيفيات المتضادة المتفاوتة في الشدة والضعف بشرط
ان لا يكون كل واحد من المنفعلين متمازجا بحيث مطلق
الكيفية الفاعلة مثلا يكون برودة الماء يتكسر بحيث يصدق
عليه مطلق الحرارة ولا يكون وصلا الى حد يتجاوز النار ففي
هذه الصورة تحقق التوسط بالتفسير المذكور ولا تحقق
للاتحاد في النوع في الكيفية المزاجية لانا قيد التشابه المفسر با
لتفسير المذكور معتبر في تفسير المزاج المحكم لانا نقول انهم
صرحوا بان قيد التشابه ليس للاحتراز بل للتحقيق المهية
فان قيد التوسط يخرج ما يمكن ان يخرج به فلا يكون التشابه
اخص من التوسط بالمعنى المذكور فظهر ما ذكرنا ان القول
بكون التشابه عبارة عما ذكر مناف للقول بكون التوسط
مخرجا لا يمكن ان يخرج بالتشابه مخرجا لا يمكن ان يخرج بالتشابه
لظهور ان الاول اخص من الثاني والتشابه المفسر بالتفسير المذكور
قولهم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية يوجب ان يحصل لعدد العناصر الممتزجة الى
مبدا ما الواحد نفسه بسببها يستحق ان يفيض عليها صورة
او نفس حفظها فكلما كان الانكسار اتم كان الفيضة الحاصلة
النفس الفائضة بمبدئها اشبه يدل على ان الاتحاد الذي
اعتبروه متفاوت فبعضه اشد وبعضه اضعف وهذا لا
يتصور الا اذا كان وحدة الكيفية الوحدانية قابلة للشدة
والضعف بان يكون بعضها اتحادا في النوع كما اذا كان
الكسر والانكسار اشد وبعضها لا في النوع كما اذا لم يكن كذلك

ولا شبهة في ان الاتحاد بالنوع الذي ارادوه بالتشابه
المفسر بالتفسير المذكور ولا يتصور فيه التفاوت المذكور
فتامل وفي بحثه بحث اذ الظاهر ان مراد القوم ما نقل فيهم
من تشابه اجزاء العناصر في المزاج ان الاجزاء العنصرية
لا تختلف فيه بان يكون الاجزاء النارية مثلا احر من المائية
او المائية ابرد منه الى غير ذلك ولم يريدوا ان الاجزاء كلها
ممتزج واحد حقيقي نوعا واحدا من الكيفية المزاجية كجسم
فان اختلاف اعضاء الحيوان الواحد الذي له صورة واحدة
في الكيفية المزاجية ضروري فان تغلب نوعا منها ولذا غيره نوعا
آخر وكذا بعظمه ولحمه الى غير ذلك والفقه فيه انه لا اختفاء في
ان الصور الموجبة تتبع الكيفية فان الماء اذا اشتد حرارته
ينقلب هواء والهواء اذا استولى عليه البرودة ينقلب ماء
واذا اشتد حرارته يصير نارا واذا افادة الفصل حرارة ينقلب
هواء الى غير ذلك مذهب القوم الى ان الصور النوعية
الفائضة على المركبات العنصرية انما هي تابعة الكيفية الحا
صلة للاجزاء العنصرية المركبة هي منها لكن لا يكفي في حد
وث الصورة الواحدة بالعدد اتحاد كيفية الاجزاء العنصرية
بان يحدث كان الا يرى ان كيفية الاجزاء العنصرية كلها واحدة
بالجنس وبالمحمول وبالموضوع الكل ولا نفرض بجميع تلك الا
جزاء صورة واحدة بالعدد وان كثيرا من الشيئين المتحدين
في نوع واحد من الكيف المزاجية كقطعتي ياقوتة ليس لهما صورة
واحدة بالعدد بل مناط ذلك الى انا نفرض للاجزاء العنصرية
المتفرقة المماسة كيفية واحدة بالعدد وبان يخلع تلك الاجزاء
كيفياتها ويعرض بجميعها كيفية بسيطة واحدة بالعدد فيحصل
صورة واحدة بالعدد سواء كان للاجزاء المفروضة في تلك

الكيفية متحدة في النوع كعلو بالمربة متشابهة فان مزاج
ابعاضها نوع واحد ومختلفة فيه كفرس فان مزاج اعضاء
انواع مختلفة بعضها لبعض آخر ولا يذهب عليك انه لا يلزم
من بساطة الكيفية العارضة للاجزاء العنصرية متشابهة في
الكيفية بمعنى ان الاجزاء المائية مثلا لا يكون ابرد من الاجزاء
النارية اخر منها بل علمها ذلك من امر اخر وانما قلنا لا يلزم
ذلك لاحتمال ان يكون الاجزاء الفرطية لتلك الكيفية
البسيط مختلفة ويكون لاختلاف بان يكون الاجزاء المائية
مثلا في الممتزج ابرد من النارية   واحتج الشيخ على فساد
هذا المذهب واحتج الشيخ على فساده في طبيعيات الشفاء
بقوله ولو كان هذا الراي حقا لكان المركب اذا تسلط عليه
النار وعمل فيه فعلا متشابها فلم يكن النوع ولا يبقى عسر الى
شيء خاطئة منتجة لا ثبت على النار البتة والى شيء ارضي
لا يقطر البتة الى آخر ما ذكره قال بعض الفضلاء قال العلامة
في شرح المواقف وسيظهر انتم ما حكيناه من حكاية القرع
ولا يخفى لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء
يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في المركب من تلك
الاجزاء يعني اذا وضعنا فيما قطعة لحم مثلا تميز الى جسم
متقاطر والى كلس ارضي لا متقاطر يدل ذلك على ان الاجزاء
التي في المركب مختلفة في استعداد التقطر وعدمه اذ لو كانت
متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو ان اختلاف الاستعداد
دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها
وان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وفيه
بحث لانه ان اراد بالاستعداد الامكان الذاتي فلا
ثم ان الاتفاق فيه يستلزم الاتفاق في التقطر وعدمه وانما

يكون كذلك ان لو استجمع تلك الاجزاء كلها شرايط التقطر وعدمه
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يحصل لبعض اجزاء اللحم شرايط التقطر
دون بعض الاجزاء فلذلك يكون متقاطرا دون الاخر وان كان
للكل مشتركا في امكان التقطر وعدمه وكون الوضع في القرع
ولا يخفى شرطا كافيا فيه ممنوع وان اراد به الكيفية الاستعدادية
ثم كون الاتفاق فيه يستلزم الاتفاق في التقطر وعدمه الا ان
كون تلك الكيفية من لوازم الماهية ثم كيف وانها موجود خارجي عندهم
فيكون من لوازم الوجود الخارجي وايضا ما ذكر منقوض باجزاء
العنصر الواحد اذ نقول ان بعضها عنصر آخر فانا نشاهد انقلاب
بعض الهواء الى الماء وبعضه الى النار فدل ذلك على ان اجزاء
الهواء متفاوتة في استعداد المائية او النارية وعدمه اذ لو
كانت متفقة لكان الكل ماء او نارا الى آخر ما ذكره وفي بحثه
بحث اذ نختار ان المراد بالاستعداد هاهنا القوة الباقية
في الممتزج فانه على ما نقل الشيخ في طبيعيات الشفاء عن
المعلم الاول بقوله ثم قال ارسطو بعد ذلك بل الممتزجات
قوتها باقية وحتى بالقوة القطعة التي هي الصورة لا الاستعداد
المعتبر في المادة حسب ما نقلنا عنه آنفا وتوضيح ذلك ان
الممتزجات عند حدوث الامتزاج اربعة اقسام نار وهواء
وماء وارض ثم اذا امتزجت وتفاعلت وحدث كل واحد
منها عن كيفيته الخاصة به وحصلت في المجموع كيفية بسيطة
نقليت الممتزجات المذكورة نوعا غير الانواع التي كانت كاللحم
مثلا لم يبق هناك ماء فان الاجزاء التي كانت ماء فهي جزء لحم
لكن تبقى في ذلك الاجزاء قوة المائية حتى اذا بطل اللحمية صارت
ماء والحاصل ان هذه الاجزاء بحيث اذا لم يكن مانع كانت
ماء واذا احدث مانع عن كونها ماء كاللحمية لم تكن ماء ثم اذا

فزال ذلك المانع عادت مائية والمعلم الاول عبر عن ذلك بقوة
المائية والشيخ في كتابه بالصورة وعنى بها امرا كامنا في الاجزاء
المذكورة مقتضية لذلك فكان فيها امرا مقتضيا لكونها
باردة فاذا حدث امر مانع عن البرودة كمجاورة النار زال
البرودة ثم اذا زال المانع عادت وكذا الحال في الا
جزاء النارية والهوائية والارضية وقد استدل الشيخ
على وجود الصورة المذكورة في الاجزاء العنصرية التي
صارت نوعا آخر بما نقلناه عنه في عدة وهذه الحاشية
وحاصله انه لو لم يكن الصور باقية فيها بل يكون كلها متشابهة
ولا يكون لبعضها قوة المائية مثلا دون بعض آخر فاذا
فعل النار فيها فعلا متشابها لم يصر بعضها نارا وبعضها
ارضا لكن مما تفعل النار فيها فعلا متشابها يصير بعضها
نارا وبعضها ارضا ولا يتوجه عليه ما اورده المعترض لانه
اعتبر تشابه فعل النار فيها بخلاف ما اذا كانت فيها
الصورة المذكورة فانه اذا ابطل الامتزاج بفعل النار عاد كل
بعض من الاجزاء الى ما كان قبل حدوث المزاج من الاجزاء
التي كانت نارا عادت الى النارية والتي كانت ماء الى
المائية وكذا الهوائية والارضية وعلى هذا ينبغي ان يحمل الصورة
في قوله مع حفظ صور البسائط على القوة المذكورة التي
سماها الشيخ صورة لا على ما يكون به الشيء بالفعل لانه لا يدل
على وجود العناصر بالفعل في المركبات لانه غير واقع كما
عرفت ولا يجري هذا الدليل في البسائط اذا انقلب بعضها
عنصرا وبعضها عنصرا آخر باقتران امرين مختلفين مثلا اذا
استولى على الهواء الحادة يصير نارا واذا استولى عليه البرودة
يصير ماء والدليل المذكور يدل على انقلاب بعضها شيئا وبعضها

شيئا آخر باقتران امر واحد متساوية النسبة اليها يدل على بقاء
الصور فيها اذ هو مشترك لا يمنع البعض من النفوذ وفيه قال
بعض الفضلاء يحتمل ان يكون تلك الاجزاء متصغرة متفرقة حال
الكمون دون البروز فلعل الكمون ناشئ من التباين دون الاول ويحتمل ان
يكون على البساطة في حالة الكمون دون البروز بحيث يتبين ان لا
يكون في الاول المماسة التامة بين اجزاء العناصر كلها بان يكون
لاجزاء النارية تعلق باجزاء ارضية وتستغني بصنو بها ويكون
كذلك في الثاني وفيه بحث لان حال البروز حال تاثير النار فيه
وهو وقت تحلله وحال الكمون يتكاثف فيكون المماسة حال الكمون
اتم منها حال البروز بحث لا منتج في الاعداد قال بعض الفضلاء
قالوا ان المعد لفيضان الصورة او النفس للممتزج ليس الا المزاج
والمناسبة للمبدا في الوحدة بسببه وفيه بحث اما اولا فلان
حكمهم بكون المزاج معدا لفيضان الصور والنفوس مما لا طريق
اليه اذ لا بد ان لا يجوز اجتماع المعلول مع المعد في زمان حدوث
المعد ولا دليل لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج مع فيضان الصور
او النفس بل لا يجزم جزما ضروريا بان المناسبة في الوحدة التي
هي تجتمع مع المزاج الذي هو علة مقتضية لها مما يجوز اجتماعها
في اول حدوثها مع الفيضان غير مناف له فيلزم جواز اجتماع
المزاج في ذلك الزمان ايضا ودعوى ان الفيضان يتوقف
في جميع المركبات المزاجية على شرط لا يمكن اجتماعه مع المزاج
في زمان حدوثه مما لا يدل تنبيه على شبهة فضلا عن البرهان على
ان الكلام بعض المحققين يشعر بان الفيضان بعد المزاج انما يتوقف
على كون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها ولا شبهة
ان محلية التصرف المذكور لا ينافي الاجتماع مع حدوث المزاج وفي
بحثه بحث اذ قد لا دليل لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج مع

فيضان الصورة او النفس عنهم والدليل على ذلك ان محل المزاج
الواحد المقتضي لمناسبة الممتزجات لمبدا في الوحدة هو
العناصر الاربعة وعند فيضان الصورة او النفس لم يبق العناصر
الاربعة بل ينقلب الى نوع من انواع المواليد الثلث كما
حققناه آنفا فلم يبق المزاج المذكور مع الصورة او النفس
على المزج المنقلب مزاج لا من له فيضان [illegible] المزاج
المعد للصورة او النفس النوع ثم قال واما ثانيا فلانهم
جوزوا تعلق نفس واحدة بالافلاك الكلية المركبة من
الافلاك الجزئية الواحدة وحدة اجتماعية بسبب تماس الافلاك
الجزئية على الوجه المخصوص بل جوز بعض المحققين تعلقها
بالافلاك الثمانية بل التسعة كما مر فاذا جاز تعلق نفس
بالمركب من الامور المتعددة الواحدة وحدة اجتماعية
وحصول المناسبة بين المفيض والمستفيض في صورة
ذلك الاجتماع المخصوص بدون اشتراط شيء يوجب المناسبة
بينهما في الوحدة الحقيقية فلم لا يجوز ان يكون اجتماع عناصر
متعددة على الوجه المخصوص المقتضي لكون المجموع واحدا
وحدة اجتماعية على انا [illegible] كافيا في فيضان الصور
او النفوس من غير اشتراط شيء يقتضيه ذلك الاجتماع من
المزاج ولا فرق بين المستفيض القديم والحادث في
اشتراط المناسبة بينه وبين المفيض حتى يقال ان المناسبة
ليست بلازمة في فيضان النفس الفلكية بخلاف صور المركبات
العنصرية ونفوسها فلا يلزم من عدم الاشتراط فيها عدم الا
شتراط في الثانية والحكم انهم جوزوا ان فيضان المزاج يكون
المحل واحدا بالاجتماع ولم لا يجوز ان يكون المناسبة في تلك
الوحدة كافية في فيضان الصور والنفوس فان قلت يرد

النقض انهم جوزوا تعلق النفس بالكواكب ذوات الاذناب مع
انه لا مناسبة فيها بحسب المزاج لانه كيفية وحدانية متشابهة حاصلة
من اجتماع العناصر الاربع وتلك الكواكب مركبة من العناصر
الثلثة النار والارض والهواء فلم لا يجوز ان يكون كذلك في نفوس
المركبات العنصرية قلنا لا يرد لان دعواهم ان المزاج هو
المعد في المركبات من العناصر اذ المناسبة لا تكون كذلك
نفوس المركبات العنصرية قلنا لا يرد لان دعواهم ان المزاج
هو المعد في المركبات من العناصر اذ المناسبة لا تكون فيها
الا به فتامل وفيه بحث لان مادة الفلك ليس مقدما
على نفسه عندهم فلا يقيس على الاجزاء المجتمعة بلا مزاج نفس
هناك حتى يستقيم قياس فيضان الصورة هو النفس على
العناصر الاربعة المجتمعة عليه بل يصدر مادته عن نفسه او او
حدها واما بعد تركيبه عنصريا وقد نقلنا فيما سلف تصريح الشيخ
بجواز كلام امرين بخلاف الحوادث فان حدوثها مقدم
على ما حدث من نفوسها او صورها فهناك يجتمع امور ثم يفيض
عليها صورة او نفس والفرق بين الصور [illegible] واما فيضان
المزاج فمناط الكسار صورة كيفيات العناصر المستلزم لزوال
كيفية كل واحد منها واستعدادها لقبول كيفية واحدة لا اجتماع العناصر
ولا يكفي اجتماع العناصر في فيضان المزاج حتى يصح ان يقال لم لا
يجوز ان يكفي في فيضان النفس كما يكفي في فيضان المزاج ثم
تعلق النفس بذوات الاذناب بعيد كما ذكرناه وعلى التقدير
وقوع ذلك فيجوز ان يكون مركبا من العناصر الاربعة ويكون في
ترتيب كرة النار وذلك كما ان يكون الحيوان في الماء لا ينافي
تركبها من العناصر الاربعة فلم يثبت ان شيئا من ذوات نفس
مركب من ثلثة عناصر حتى يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون نفوس

المركبات العنصرية كذلك   ثم ان بعض العناصر وامتز
اجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت حال الامزجة با
لقرب والبعد بالنسبة الى الاعتدال يعني ان الامزجات
المتفقة في مقادير العناصر تتفاوت امزجتها قربا من لا
عتدال بحسب ~~اثار الصغر~~ و بعدا عنه بحسب تصغر الاجزاء و امتزاجها
واما المزجات المخالفة في مقادير العناصر فلا يلزم ان يكون
ما يكون اجزاؤه اصغر لها امتزاجا اكمل يكون اقرب من الاعتدال
لجواز ان يكون بعده عن الاعتدال بواسطة التفاوت الفاحش
في مقادير الاجزاء العنصرية قوله ضعف الوحدة ضعف
وحدته ثم اوجه الوحدة على ما قدره الشارح استدلالا العناصر
على كيفية وحدانية وحصول هذا المعنى في المعدن والنبات
والحيوان على السواء كما لا يخفى فكيف يكون المعدن ضعيف
الوحدة ومنها ولذلك اكتفى المصنف في اختلافات الاعداد بقرب
الامزجة و بعدها عن الاعتدال ولم ينضم اليه قوة الوحدة وضعفها
كما فعله الشارح   لا على امتناع وجود مركب لا يمكن ان يقال
تساوي مقادير كيفياته الاول يستلزم تساوي ميول بسائط
اعني ميولها الغير القسرية التي فيها الكلام لان ميولها مرتبطة
ببعض تلك الكيفيات كما يفهم مما نقلناه من الشفاء في اثبات
يبس النار فيكون الميل بحسب الكيفية ولذلك يختلف
باختلافها فاذا تساوت مقادير الكيفيات الاول في
المركبات تساوت ميول بسائطها والدليل الدال على استحالة
مركب متساوي ميول البسائط يستلزم استحالة تساوي مقادير كيفياته
الاول لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما قول الشارح
يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية و يكون ميول بسائطه متفاوتة
بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من

من امكنتها الطبيعية على ما مر تفصيله بحيث لان الميل لا يتفاوت شي
من الامور الثلاثة المذكورة فان الميل المذكور نحو لو وزن الجسم
البسيط من الخفة والثقل وزنه لا يختلف باختلاف الكم والو
ضع والبعد من المكان الطبيعي اذا لم يتبدل احدى الفاعلين
بالتجربة اما اذا تبدل احدهما تبدل وزنه تبدلا فان الماء
اذا تجمد يصير اثقل لازدياد برودته لا للتصغر حجمه نعم قد يتفاوت
الحركة لا الميل باختلاف الكم او الوضع اذا تفاوت خرق
المعاوق باختلاف احدهما واما تفاوت البعد عن المكان
الطبيعي فليس سببا لاختلاف الحركة ايضا بل المتحرك بالحركة
الطبيعية يشتد حركته ما دام يتحرك كما فصلناه في الحواشي السابقة
وان تنزلنا من تفاوت الميل والحركة بتفاوت البعد عن المكان
الطبيعي   مثلا اي ما فرض انه غير متناه وانه اذا اكتفى في التسلسل
بهذا التقدير لم يظهر الخلف لجواز ان ينفصل احد الخطين على الاخر
قبل النقصان مع كونهما غير متناهيين فان البعض ما هو غير متناه
يجوز ان ينفصل عن بعض اخر كما مر فلا يلزم ان يكون التفاوت
بين الخطين بالقدر الذي فرض نقصان احدهما عن الاخر
بهذا القدر فيجب ان يراد في تقرير الدليل قيد يدل على عدم
ازدياد احدهما عن الاخر قبل النقصان عنه   ان لا استحالة انما
نشأت من فرض امرين متناقضين غير تام اذ لا يفرض مع فرض
الخطين ان يكون بين طرفيهما خط واصل حتى كنا فرضنا امرين
متناقضين بل فرضنا ضلعي زاوية مطلقة او مخصوصة هي
لم تنافه غير متناهيين على تقدير لا تناهي الابعاد ومن البين
جواز ذلك على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون
بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين المفروضين مثل نسبة
متناه الى متناه او انفراج يصح ان يفرض فيه خط ما و

للفصلين المفروضين وكل واحد منهما مستلزم لتناهي الفصلين
المفروض لا تناهيهما ثم جزء الفصلين الغير المتناهيين مستلزم
لعدمهما وكل ما يستلزم عدمه وعدم الاخر فيحكم تناهيهما لايجاد
المقتضي لجواز الفصلين يكون الحكم محالا وهو المطلوب
اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة قال بعض
الفضلاء ان اراد ان يكون حقيقة الجسم حقيقة واحدة انها
واحدة في جميع افراده مع كونها ذاتية له يجرد اتحاد وحده
فيه لا يدل على الاتحاد المذكور المفيد لذلك القيد لجواز ان
يكون حقيقة الجسم وحده خارجين عن حقيقة افراده اللهم
الا ان يراد بالاتحاد الحمل الاتحاد المفيد يكون الحد ذاتيا
للجميع انتهى وبعد كم وما ذكره من ان الجوهر القابل آخر لجميع
الاجسام من حيث انه جسم فلا [illegible] ولكن يكفي في ذوات الجوهر
من ذواتي المعتبر لا تنه فلا يكون جنسا في تحته وان اراد وا
بجود الاتحاد ولا شتراك المعنوي فلا شبهة في ان اتحاد
التعريف يستلزم ذلك سواء كان ذلك حدا او رسما اما
الحد فظ واما الرسم فلانه لا بد ان يكون ملازما مساويا لحقيقة
الشيء فوحدته واشتراكه يستلزم اشتراكها انتهى ولا يكون المعنى
المذكور منه الغرض المصر مغلا المعترض المصر الا ان
حمل كلامهم على هذا الاحتمال بعيد عن الصواب اذ لا يقول
احد باشتراك الجسم لفظا والنزاع في كونه ذاتيا لما تحته
هو المخط بالاشتراك ونحوه بحث اذ منع كون الجسم ذاتيا لما
تحته من الاجسام يندفع باعتبار تخرج اجل النفرادي فانه الجوهر
عند جمهور القوم ذاتي للجواهر [illegible] والعجب من المعترض انه
التناهيه والمص [illegible] في ذلك والطلاق ليس من اعتقد ان
الجسم ذاتي لما تحته ام لا بل نزاعهم في ان الاجسام متماثلة ام

ليست بمقابلة فان جمهور المتأخرين اثبتوا ان كل نوع من انواع
الاجسام صورة نوعية خاصة يكون مبدأ للآثار الذاتية
المخصوصة بذلك النوع والمتكلمون وصاحب الاشراق انكروها
فان الجسم لا يخلو من الحركة والسكون غير مسلم اذ قد
يقعان في مباحث الجهة عن الشفاء ان للجسم احوالا لا يكون فيها
متحركا ولا ساكنا وان اردتم به انها يقتضي ان يكون كل جزئي
وفرد منه مسبوقا بالغير اقول هذا الكلام غير تام لجواز ان يكون
بعض افراد الحركة غير مسبوق بالغير كما ذهب اليه الحكماء فانهم
صرحوا بان الحركة الحافظة للزمان شخص واحد ازلي قوله لكونها
انتقالا من حال الى حال ان اراد به انه لا بد ان يكون للمتحرك حال
متقدم على الحركة تقدما زمانيا منتقل منها الى الحركة ثم اذ الحركة
لا يقتضي ذلك وان اراد به ان الحركة لا يكون الا مع الانتقال من
حال الى حال كالانتقال من اين الى اين فهو مسلم لكن ذلك يقتضي
تقدم الحال المنتقل عنها على بعض الحركة لا على جميعها لجواز
ان يكون هناك شخص ازلي من الحركة ويكون مع اي معين يفرض
فيه انتقال من حال الى حال فتأمل قال بعض الفضلاء ان قيل
كيف يجوز عدم مسبوقية تلك الحالة بالعدم مع انها [illegible] متوسط
شخص بين المبدأ والمنتهى ولا يمكن ان يقال فيه ما يجاب
عن السؤال في المس لا خر لانه جزئي فلا يتصور تقدمه [illegible]
لا فراد الى غير النهاية في الماضي قلنا التوسط وان اقتضى
المبدأ لكن لا يقتضي مبدأ معينا جزئيا الا اذا كان له حادثا
بل انما يقتضي مبدأ مطلقا فجاز ان يستمر التوسط الشخصي
ازلا بسبب الانتقالات الغير المتناهية من المبادي الغير
المتناهية وفيه بحث لانه لما سلم ان التوسط يقتضي مبدأ
فلا محالة يكون مبدأ او ميونا لامتناع تحقق العالم الا في ضمن

خصوصيته قال الشيخ في الشفاء اتفق اهل الصناعة على
ان المبهم ليس محققا في الخارج فالاولى ان ليس للحركة الازلية
مبدا زماني لاجزاءها المفروضة مبادي فرضية كما حقق في موضعه
يكون قبل كل حركة لا الى النهاية فيه بحث اذ لو لزم ان
يكون قبل حركة حركة ما لم يتحقق فرد من الحركة لا يتحقق فرد اخر
منها وكذا الحكم في ساير الافراد فمن اين يحصل فرد منها حتى يحصل بعده
فرد اخر نعم اذا لاحظ العقل فردا منها يجوز ان يكون بعده فرد
اخر وهكذا الفرد الاخر بعد اخر وما لم يطلع على جميع الافراد
بهذا الوجه لم يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ الافراد اجمالا و
تذكر ان شيئا منها لا يحصل الا بعد حصول اخر يحكم بعدم حصول
شيء منها   واقول ان ما سلمه المعترض لا بد منه عليه بل ان
تسليمه يلزم الالزام على المعترض وهو الحكم بل ما ذهب اليه من ان
لكل فلك شخصا ازليا من الحركة لبعض منع ذلك المقدمة
كما لا يخفى غير ان ما ذكره انما يكون كافيا للمستدل لو تم ما
استدل به على تناهي افراد الحركة او سلم المعترض منه
ذلك وليس كذلك ثم اقول فكيف يكفي ما ذكره ان الحركة يجب
تالفها من اجزاء ان اراد بالحركة الحركة المتوسطة فلا تاليف
لها اذ هي امر بسيط لا جزء له اصلا وان اراد بها الحركة
القطعية فهي امر وهمي لا تحقق له في الخارج فلا يلزم وجود
المسبوق بدون السابق وعلى تقدير وجودها لا يكون
اجزاءها فعلية حتى يكون بعضها سابقا وبعضها مسبوقا
في نفس الامر بل اجزاءها فرضية فيكون اتصافها بالسابقية
والمسبوقية فانيا بالفرض ولا يلزم وجود السابق بدون
المسبوق في نفس الامر وعلى تقدير فعلية اجزاءها واتصافها
بالسابقية والمسبوقية في نفس الامر فلم لا يكفي في اتصاف

جزئها

جزءها بالسابقية وقوع جزء اخر مثله منها واذا كان كذلك
فمن الجائز ان يكون الحركة الازلية الابدية كما هو مذهبهم وح
لا يلزم وجود المسبوق بدون السابق اذ يوجد بعد كل جزء
جزء   اعني الحصول في الحيز امر محسوس او في عدم اذ المبصر
لاول هو المراد بالمحسوس ههنا منحصر في الاضواء والالوان عنده
هم وان اراد به انه من المحسوسات الشاملة فهو كذلك لكن لا يلزم
ان يكون موجودا في الخارج فان المبصر الساكن قد يكون محيطا
فيه كما نظارة على ان الحصول هو الموجود وقد عرفت انه امر عقلي
اخذ اي فلا يكون موجودا في الخارج   وهو امر محض الحركة
والسكون ع والمستند ط   والحادث اليومي مسبوق
محض فيه بحث اذ الحادث اليومي حال وجوده متصف با
لسابقية بالاضافة الى ما حدث بعده كما انه متصف بالمسبوقية
بالاضافة الى ما قبله وكما لا يتوقف اتصافه بالمسبوقية على
وجود سابق يكون موجودا حال اتصافه بالمسبوقية بل يكفي
تقدمه عليه كذلك لا يتوقف اتصافه بالسابقية على وجود
مسبوق يكون موجودا حال اتصافه بالسابقية بل يكفي تاخره
عنه نعم لو وجد هناك حادث لم يوجد بعده حادث اخر
لزم ان يكون مسبوقا محضا ووجوده غير ثابت   هذا الدليل
راجع الى التطبيق فيرد عليه انه لا يجري في جزئيات الحركة
لعدم اجتماعها في الوجود   الحادث اليومي مستند الى
الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية وكل منها مسبوق بالاخر الى نهاية فيه بحث اذ لو توقف
حدوث كل واحد من تلك الحوادث على حدوث اخر
حكمه حكم الاول فمن اين يحدث حادث حتى يحدث منه حادث
اخر فلا يحصل القول في هذه السلسلة قطعا نعم اذا اشتد

العقل حصول بعض تلك الحوادث الى بعض آخر وذلك
لآخر الى آخر وهكذا لم يقدر على استحضارها واستحضار السلسلة
لعدم تناهيها فلم يظهر عليه استحالته اما اذا لاحظ جميع احادها
اجمالا وتذكر ان واحدا منها لا يحدث بالفعل ما لم يحدث
واحد آخر فلا يكاد يشك في انه ما دام للواحد لآخر حكم الواحد
الاول لم يحصل شيء من احاد السلسلة بالفعل قال المعلم
الثاني في شرح له على رسالة رموز الكبير لا يجوز ان يكون
علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها حاجة الوسط
فلا بد لها طرف والطرف نهاية فبهذا الطريق لا يمكن صدور
الحادث عن القديم وان اشتهر بين المتاخرين ان طريق
صدوره عنه عند الحكماء ذلك وطريق صدوره عنه عندهم ان
يصدر عن القديم حركة ازلية وهي من حيث انها في شطر من
الزمان لم يوجد معدا لحدوث حادث ومن حيث انها في شطر
آخر لحدوث حادث آخر قال المعلم الثاني لولا الحركة لم
يصح صدور الحادث عن القديم فان قلت جميع ما يتوقف
عليه الحادث وان كان حادثا ينسحب الكلام الى ما يتوقف
عليه هذا الحادث ويتسلسل ويلزم بينهما ان بهذا التفسير لا يصح
حصول شيء قلت قد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان
مخصوص معد للحادث فاذا انتهى هذه الحركة بانقضاء الزمان
المذكور تمم جهات تاثير المؤثر القديم في الحادث فيحدث
منه واذا كان كذلك كان مناط صدور الحادث بعدم
الزمان وانقضائه ولا يتوقف تقدمه وانقضائه على حدوث
امر لانه امر غير قار الذات يستدعي التقدم والتقضي لذاته
سلمنا ان تقدمه وانقضائه يستلزم حدوث امر لكن من
الجائز ان يكون ذلك الامر انقضاء الحركة الحافظة لذلك

الزمان

الزمان من عمل انقضائها بعدم العائد الى المتحرك تلك الحركة ويكون
عدم للارادة المذكورة بواسطة وصول المتحرك الى نهاية مسافة
الحركة المذكورة ويكون وصوله اليها بواسطة الحركة الازلية التي
قد عرفت انها سبب ابعاد اولا يلزم التسلسل على انه لا يلزم من كون
التاثير في زمان ان يكون ذلك الزمان شرطا للتاثير وعلة
للاثر فان التاثير الالهي لا يلزم ان يكون الآن شرطا له وعلة
للاثر الآني ان الباري واحد من جميع الجهات قال الشيخ
المحقق كمال الدين الخراني في كتابه المسمى بالمعراج السماوي
بعد ان اثبت اصلين احدهما ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الا
مكان وثانيهما ان الشيء ما لم يجب صدوره عن المؤثر لم يصدر
عنه اذا كان الفاعل لا يصدر عنه الفاعل الا وقد وجب صدوره
كان حكم الفعل بالنسبة اليه على وجهين اما واجب وهو عند تكامل
شروط المؤثرية واما مستحيل وهو عند فقد شرط من شروط المؤثرية
ولم يصح اثبات قسم ثالث وهو امكان الفعل في حال دون حال
ويلزم على ان يقال الباري سبحانه وتعالى في الازل اما ان يكون
مستجمعا لجميع شروط المؤثرية او لا يكون مستجمعا فان كان
مستجمعا وجب صدور الفعل عنه ولزم قدم العالم وان لم يكن
مستجمعا استحال وقوعه في الازل لكن الشروط التي ترجع الى
المؤثرية اما ان يكون لازمة لذاته او عارضة فان كانت
لازمة لزم قدم العالم والا لكان حصولها في وقت دون
وقت ترجيحا للممكن من دون مرجح وان لم يكن لازمة بل
عارضة كانت حادثة وعاد الكلام في سبب حدوثها
ولصعوبة هذا السؤال فزع قوم الى ان جعلوا الشرط في
التاثير هو العلم بالمصالح والمفاسد والمصالح والمفاسد
مختصة بالاوقات او بما يقدره تقديرا لاوقات ذلك

متأخر فتأخر التأثير لذلك لا لما يرجع الى المؤثر في ذاته وقد
تقدم منافي لاصل الاول فساد هذا القول وفرع قوم اخرون
الى اثبات الارادة والقدرة وجعلوهما لذاتهما متعلقة بالحوادث
في اوقاتها والكلام في الارادة كما الكلام في الذات الموجدة
وسبق في الاصل الاول ما يدل على فساد القول بالمعاني القديمة
وفرع آخرون الى القول بالارادة الحادثة وهو كلام هو لآخر
ضعيف جدا لان الكلام في حدوث الارادة كالكلام في حدوث
المراد واعتذارهم بان الارادة ليست موجودة فلا تحتاج
الى ارادة مسابقة لو سلمناه لم ينفعهم لانا نقول الارادة
لا تحتاج الى ارادة بل نقول اذا كانت حادثة كانت جائزة
واحتاجت الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان مستجمعا للشروط
فيلزم قدمها والا ما الذي تجدد عند هذه الارادة فتصدر الفعل
وفرع آخرون وقال الى ان الفعل لا يصح صدوره في الازل فيكون
استكمال شروط المؤثرية راجعا الى القابل لا الى الفاعل
وهذا ضعيف ايضا لما سبق من ان العلة المجموعة المؤثر الامكان
دون الحدوث وعلى ذلك يصح ان يكون جائز الوجود وان
كان لا اول لوجوده وقابلا للتأثير من واجب الوجود فلا
يجوز تخلف الاثر عنه اذا حصل القابل وتكاملت شروطها
ويبطل ان يكون للازل مانعا او ما يجري مجرى المانع فان قالوا
ان الاثر اذا وقع في الازل لم يكن اثره مفعولا ولم يكن مؤثره
فاعلا قلنا فهم ليس الخلف في العبارات وانما الخلاف
في المعنى ونحن نلزمكم ان يجوز وان يكون العالم ازليا جائز الوجود
وان لم يسم مفعولا ولا مؤثره فاعلا ولسنا نلزمكم ان تسموا هذا
موضع تحتاج الى بحث اشفق من هذا هذا كلامه لا يقال الذي
يجوز الارادة الحادثة ارادة اخرى او تعلقها وهكذا الى غير النهاية

لانا نقول اذا كان كذلك يكون كل واحدة من تلك الارادات
او التعلقات موقوفا على واحد منها ولا يحصل شيء منها بالفعل
كما مر مرارا والبحث لا يستقيم بما حققناه في الحواشي السابقة
من كيفية صدور الحادث عن القديم قال صاحب التهافت فان
قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا
لزم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل
ذلك التعلق كان نسبته اليه والى عدمه سواء وكان تحصيل ذلك
التعلق وعدم تحصيله وصدوره وعدم صدوره سواء فلا يجوز ان
ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد فاذا الحكم حاكم بانه اذا
كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره
عنه الا لمرجح من خارج قلت لا نسلم صدق ما ذكرتم من التعميم على كليتها
بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا
يبعد ان يدعي العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص الجائع
الذي يشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يتناول اي كل
جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامر يقتضي ارادة ذلك
الجانب وترجحه على سائر الجوانب فان قلت لا نسلم انه يتناول كل
جانب معين منه لا لامر يقتضي ذلك الجانب ولم لا يجوز ان يكون
ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا واكثر نضجا
قلت نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه باسرها في كل ما ذكرتم
اما ان لا يتناول شيئا من جوانبه الى ان يموت جوعا فذلك
بين الاستحالة واما ان يتناول البعض المعين واعترض عليه بعض الافاضل
بانا لا نسلم امكان وجود رغيف تساوي جميع جوانبه في الامور التي
ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك
كيف فان فرضه بحيث يكون البعد بين الجائع وبين كل جزء
من اجزائه بعدا واحدا محال اما اذا كان المقابل للجائع احد

وجهة فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية
قائمة وبينه وبين مركز الرغيف وتر لزاوية حادة ووتر القائمة
اعظم من وتر الحادة وان فرض رغيف متساوي الجوانب في الا
مور المذكورة وان كان في الفاعل قلنا لا يتعذر اتحاد جزء ما بكل
شيء من جوانبه واجزائه الى ان يموت جوعا الخ جاز ان
يستلزم محالا آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرنا لان جوابنا
عنهم قدم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا
الى اثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة نعم اذا ثبت ذلك
يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها وتجويز المرجح
في المثال الجزئي بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا
تلك المقدمة وضرورتها وانى لهم ذلك وفيه بحث اما اولا
فلان الفاعل المحصل لتعلق ارادته لا يخ اما ان يكون مريدا
بالنسبة الى تعلق الارادة او موجبا فان كان الاول يتوقف
تعلق الارادة على ارادته او تعلق الارادة ويلزم التسلسل
في الارادة او في تعلقها كما سيجيء به وقد بينا امتناعه وان
كان الثاني فقد ترجح احد المتساويين من الفاعل الموجب
بلا مرجح وقد اعترف بامتناع ذلك عند تم القضية التي منع
صدقها كلية قضية بديهية لا تقبل المنع اصلا وعقول جمهور العقلاء
شاهدة عليه حيث اتفقوا على ان وقوع كل واحد من طرفي
الممكن يحتاج الى مرجح ولو لم يصدق هذه القضية كلية انسد باب
اثبات الصانع فمنعها عنه غير مسموع والسند الذي ذكره
مدخول كما نقله عن بعض الافاضل واما ثانيا فلانه لما وقع
صدق القضية المذكورة كان قول القائل فان قلت لا نسلم
انه يلزم اما كل جانب معين مقابله المنع بالمنع وهو غير مستقيم
ثم على تقدير اشتراك جوانب الرغيف باسرها في الامور المذكورة

وابتد

وابتداء ذلك من جانب معين منها لا يلزم وقوع احد المتساويين
بلا مرجح لاحتمال ان يكون هناك مرجح اخر كوقوع قطرة اولا الى
احد الجوانب او اعتباره بان يحرك عينه بوجه مخصوص وبالكل
بها والذا حركها بهذا الوجه يصل الى ذلك الجانب او اعتقاد
رجحان ذلك الجانب منه في شيء من الامور المذكورة وان
لم يكن راجحا فيه في نفس الامر الى غير ذلك وبالجملة الامور الصالحة
للترجيح في الصورة المذكورة اكثر من ان تحصى واشتراك كل جانب
من الرغيف فيها متعسر بل متعذر فكيف يصح ان يبنى على ذلك
منع بديهية ضرورية باتفاق جمهور العقلاء ثم قال انا نذكر من
القضية الكلية منقوضة بصور منها انه لا شك ان جميع النقط
المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر
المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط
المفروضة فيه فتعيين نقطتين معينتين لان تكونا قطبين
وتعيين دائرة معينة لان تكون منطقة وتعيين خط معين
لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط
ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الامور المتساوية وكذا الحركة
المختلفة المتفاوتة في السرعة مع ان كل واحد من الافلاك اختص
بحركة بسرعة معينة الى جهة معينة دون سائر الحركات ودون
سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح من الفاعل المحرك لاحد الا
مور المتساوية على الاخرى من غير مخصص ومنها انه لا شك ان
كل واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير
وهي الافلاك الغير الشاملة للارض المذكورة في الافلاك
الشاملة بسيط متشابه الاجزاء وكذلك كل واحد من
الكواكب مع ان كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين
من التدوير ان كان مذكورا فيه كالمتحيرة والقمر وبموضع

معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وساير
الثوابت وكذلك كل واحد من البعد او بعد اختص بموضع
معين دون ساير المواضع وكذلك جانب معين من
الفلك بكونه اوجا والجانب الاخر بكونه حضيضا دون
ساير الجوانب مع تشابه الجوانب بانها في
الجهة لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل
لاحد الامور المتساوية على الاخر من غير مرجح واجابوا
عن النقوض المذكورة بانا لا نسلم ان في شيء من الصور المذكورة
ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الاخر من غير مرجح فان تعيين
نقطتين المقطبية وتعيين دائرة لان يكون منطقة
وتعيين خط لان يكون محورا دون ساير النقط والدوائر
والخطوط من توابع تعيين الحركة فان الحركة المعينة للفلك
يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان تينك النقطتين المعينتين
والنقط بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين
وتعيين الحركة لاحد امور ثلثة اما لان مادة كل ذلك من تلك
الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطؤ
المعينين والى الجهة اولانها وان كانت قابلة لساير انواع
الحركات والى ساير الجهة لكن الغاية بانها ثلاث
لا يحصل الا من تلك الحركة المخصوصة اولان تشبه كل فلك
بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة
واما اختصاص الكواكب والاوجات والضيقات مع البعدا
والبرا بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فان ما يرد نقضا
لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا ثم حصل
فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى من ذلك
الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج هذا السطح الاخر

السطح الاخر على نقطة مشتركة بينهما التي هي الحضيض ثم حصل البعد
ويرد في الخارج المركز واحدث فيها نقرتهم الكواكب ثم البعد اوبر
اوفي الخارج المذكور واحدث هنا نقرة لكنا لا نقول بذلك بل
نقول ان الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز
والبعد ويرد والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث
هذه الامور في تلك المواضع وما حدثت الامور على الوجه المخصوص
امتنع لاستحالة عليها لامتناع الخرق على الافلاك هذا ما قال ومعترف
انت فيما بعد بطلان ما ذكره في سبب تعيين الحركة من الامور الثلثة
وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن
النقض الثالث فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة
معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز
على وجه يكون مثل فلك الخارج المركز الى جانب منه وحصوله
على وجه يكون ميله الى جانب اخر منه وكذلك حصول الخارج
المركز على وجه يكون الثخن وبعد في ذلك الجانب وحصوله على وجه
يكون الثخن وبعد في جانب اخر وكذلك حصول البعد وبعد على وجه
يكون الكواكب في ذلك الجانب فيه وحصوله على وجه يكون في
جانب اخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك
الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الاخر ثم ان
اشكل عليك ما ذكرناه فاختلج في قلبك شيء من وسواس
الوهم الى ان تدعي ضرورة تلك القضية فلك ان تخلص من
احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات والقول بان تعلق الا
رادة الى احد الضدين محتاج الى مرجح اخر وهو تعلق اخر للارا
دة متعلق بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان
مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
في الخارج وفيه بحث لان الجواب عن النقض الثالث هو ان

الخارج المركز والتدوير والكواكب لو كانت اجزاء فعلية لا
افلاكها التي هي فيها فلا جرم يكون بين كل منها وبين الجزء الاخر
لتلك الافلاك نسبة في نفس الامر ويتوجه ان النسبة بينهما لما
ذا يكون بهذا الوجه لا بوجه اخر الا انه لم يكن اجزاء فعلية بان كان
لمثل كل فلك جسما واحدا طبيعيا فاشرح يكون بهذه الامور الحاصلة
بالقوة لما عرفت من ان ما يكون وحدته بالفعل يكون اجزاؤه
بالقوة واذا لم يكن اجزاؤه بالفعل كان المجموع امرا واحدا في
نفس الامر فلا يكون هناك نسبة منها حتى يتوجه ان يقال لما
ذا يكون النسبة بهذا الوجه لا بوجه اخر فان اراد والجواب
الذي نقل ان الاجزاء ربما حصلت متعاقبة يكون لا محالة اجزاء
فعلية في نفس الامر ويكون بينها نسبة فيها ويتوجه السوال بخلافه
ما اذا كانت حاصلة معا فانه يحتمل ان يكون المجموع امرا واحدا
في نفس الامر فلا يتوجه السوال كان ذلك صحيحا والذي
ذكره لا يتوجه عليه وان اراد ان الاجزاء الحاصلة معا اجزاء
فعلية في نفس الامر حصولها معا ويتوجه عليه اورده ثم الزام التسلسل
في تعلقات الارادة لا يجدي نفعا فيما ذكرناه من انه لو كان التسلسل
في تعلق الارادة لكان كل تعلق موقوفا على تعلق اخر فحكم
الاول فمن اين يحصل تعلق حتى يحصل منه تعلق اخر فيمتنع
حصول شيء منها وقد فصلناه امثال ذلك مرارا فارجع اليه
فانها عين ذاته قال بعض الفضلاء قالوا الواحد من
جميع الجهات هو الذي لا تركيب فيه في ذاته ولا تعدد في صفاته
الحقيقية والاعتبارية وهو المعنى الذي اختلف في ان الواحد
من جميع الوجوه هل يصدر عنه امور متعددة لو لا قوله لانها
عين ذاته انما يدل على ان الباري تعالى واحد من جميع جهة الصفات
الحقيقية دون الاعتبارية لانها التي هي نفيه فلا يكون ما ذكره في

موقوف الاستدلال على كونه واحدا من جميع الجهات دليلا على
كونه واحدا بالمعنى الذي هو المختلف فيه في نفس الواحد من جميع
الجهات ما نقله يحث اذ بالنفس المذكور جوز ان يكون للواحد
من جميع الجهات ذات بسيط وصفة واحدة وبها جهتان فلا
يكون واحدا من جميع الجهات ومثل ذلك يجوز ان يكون مبدا
للاثرين كما لا يخفى بل الواحد من جميع الجهات بالاجزاء اصلا
لا تركيبا ولا تحليلا ولا صفة له زائدة عليه كالوجود المطلق
العارض للوجود الخاص فقد عرفت ان الوجود معنى واحد بديهي
مشترك بين الموجودات وان تخصيصه بالاضافة الى الموضوعات
فلا يكون في شيء منها وجود عارض ووجود معروض
وكالسلوب ليس السلب صفة وحالا للمسلوب عنه بالحقيقة
فان مرجعها الى ان ليس شيء شيئا فان ما هو الواقع ان ليس لا
شان حجرا واما ان هذا الليس متلبس بالانسان وصفة له و
حال من احواله فانما هو باعتبار العقل وتعمله لا في نفس الامور
كما انه اذا لم يكن في البيت انسان كان الواقع ان ليس فيها
شخص منه لا ان عدم شخص تلبس بها وحاصل فيها وحال
من احوالها ثم لك ان تثبت المقدمة الممنوعة بان الباري
تعالى واحد من جميع الجهات لانه بسيط بحسب الاجزاء التركيبية
وبحسب الاجزاء المعنوية والتحليلية ايضا لانه لو كان له جزء
بوجه من الوجوه يكون معللا بجزئه ولم يكن انتهاء سلسلة الوجود
اليه كما حقق في موضعه فلا يكون واجبا بالذات هف
فان قلت الاجزاء التركيبية متقدمة على الكل لا الاجزاء التحليلية
فانها متاخرة عنه قلت اتصاف ذوات الاجزاء التحليلية
متاخرة عن الكل واما ذواتها انفسها فاذا قايس العقل
بينها وبين ذات الكل يحكم بتقدمها عليه وهذا القدر يكفي

فيما نحن فيه قال الفارابي في الفصوص وجود الوجود لا ينقسم
اجزاء مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما
واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود وليس له صفة تخصصه
زائدة عليه والا لكانت معلولا له فيكون فاعلا وقابلا وقد مر
الدليلان على استحالة ذلك وما اورده الشيخ على ذلك الدليل فكر
انه فاعر ولا صفة اضافية لانها فرع الطرفين وليس في المرتبة
الاولى سوى الباري تعالى ولا صفة سلبية لان آخر التقام من اح
المسلب ليس صفة للمسلوب عنه الا باعتبار العقل وتعمله
لا بالحقيقة فهو من واحد من جميع الجهات سوال الباري تعالى
في المرتبة الاولى عالم قادر فله جهتان جواب مرجع علمه وقدرته
الى شيء واحد هو الاحاطة بجميع الممكنات الخارجية والذهنية
من حيث الاقتضاء فانه يقتضي كذا او كذا او كذا وكذا او كذا
وكذا الى ما لا نهاية له فهو قادر على جميع الممكنات حيث
يقتضيها وعالم بجميعها من ذاته المقتضية لها لا بامر زائد عليها قال
ابو الفارابي في الفصوص كل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاول
لكن ليس تظهر لشيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن
بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا غير متناه
عالم بعلمه بعد ذاته هو الكل الباقي لا غاية له ولا حد وقال في
فص آخر واجب الوجود مبدا كل فيض فهو الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو فعال الكل من ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق نحن تكلمنا على كلامه هناك وكشفنا
القناع عما هو الحق وقد اشار المحقق الجرجاني الى ما حققناه

في كتابه المسمى بالمعراج السماوي بقوله اذا كان الاثر لا يصدر
عن المؤثر الا وقد وجب صدوره عنه فلو صدر اثنان عنه
لم يخل اما ان يكون الجهة التي وجب ان يصدر عنها احدهما هي
الجهة التي صدر عنها الآخر واما ان يكون الجهة التي وجب ان يصدر
عنها احدهما مغايرة للجهة التي يصدر عنها الآخر فان كان الاول
لزم ان يكون من حيث وجب صدور احدهما وهو مثلا آ صدر عنه
ما ليس آ وهذا تناقض وان كان الجهة التي صدر عنها احدهما
مغايرة للجهة التي صدر عنها الآخر وهو القسم الثاني لزم
التكثر وقد فرضنا الذات واحدة من كل وجه هذا كلام
ونزيدك بيانا فنقول علة الالف يجب ان تعين معلوله بكونه
الفلاني فتعيين المعلول من قبل العلة فانه يقتضي امرا كذا او كذا
فيصدر عنه ذلك فيما دون غيره وكل ما تعين معلوله بكونه الفا
لا بعينه بكونه باء اللهم الا شرطا آخر او في وقت آخر او ما يجري
مجرى ذلك وح لا يكون المعين هو العلة وحده هف وانما قلنا
لا بعينه بكونه باء اذ لو عينه بكونه باء ايضا لزم ان يكون الفا
وباء ويلزم التناقض حيث يصدق انه الف وهو ط وانه ليس
الفا لانه باء وكل ما هو باء ليس الفا فيكون الفا وليس الفا
هف وكل ما لا تعين معلوله بكونه باء لا يكون علة للباء قطعا فعلة
الالف لا يكون علة للباء وهو المط لا يقال لم لا يجوز ان تعين
العلة بعينها بلا شيء آخر بعض معلولاته بكونه الفا وبعضا آخر
بكونه باء لان ذلك يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح واستوضح ذلك بما تقرر عند الجمهور من ان المشخص لو كان
نفس الماهية انحصرت في شخص واحد وامتنع ان يشخص الماهية
نفسها بلا شيء آخر تارة شخصا وتارة شخصا آخر فكذا العلة
الواحدة نفسها بلا شيء آخر يمتنع ان تعين تارة معلولا وتارة

معلولا آخر لانم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد
مر ابطاله قد سبق الكلام على ابطاله لانم ان الصورة في
تشخصها محتاجة الى الهيولى الصور الحادثة في تشخصها محتاجة
الى الشخص الهيولى دون الصورة القديمة لا عادتها متعين
بها لا بصورة اخرى واقول لك ان يقول لا يجوز ان يكون المعلول
الاول هو الصورة او المادة لان الصورة مع المادة حسب ما
حققناه امر واحد في الخارج ذاتا هو الجسم فلا يتصور ايجاد احدهما
الا بايجاد الجسم وايجاد الجسم ايجادهما فان قلت اذا كان
كذلك كان ايجاد الجسم ايجادا لامر واحد في الخارج والايجاد
امرين فيه فلم لا يجوز ان يكون المعلول الاول جسما قلت الجسم وان
كان امرا واحدا في الخارج لكن له جهتان بحيث قد ينعدم من
جهة دون اخرى مثلا ينعدم من حيث انه صورة ويبقى من حيث
انه مادة فهو بحسب المعنى مركب من امرين وما هو كذلك لا يمكن
صدوره عن الواحد الحقيقي والازم لا قتضاء بجهة واحدة جهتين
وذلك نظرا ان يصدر عن الواحد اثنان فيكون حاصل دليل
امتناعه ههنا فتامل فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير
موثرة قال بعض الفضلاء المراد بالصادر الاول هو المعلول
الذي لا يحتاج الى فاعل غير المبدأ واولية الصدور بهذا المعنى
لا تستلزم ان يكون ما بعده من المعلولات صادرا عنه
بالذات او بالواسطة لجواز ان يكون صادرا عن المبدأ
بشرط المعلول الاول وح نقول جاز ان يكون الصادر الاول
هو المادة ويكون ما بعدها من المعلولات صادرا عن
المبدأ بتوسطها ولا تنافي بين كون الشيء قابلا محضا وشرطا
للتاثير ان اريد بمحض القابلية ان يكون قابلا فاعلا فوق اريد
ان لا يكون فاعلا ولا شرطا للتاثير فلانم ان المادة قابلة فقط

بهذا المعنى والدليل لا يدل عليه هذا كلامه وهو مفصل فما ذكره
الشيخ في تحويل هذا الكلام لم لا يجوز ان يكون صفة صفات
الواجب لو كان المعلول الاول صفة للواجب لم يكن الواجب
واحدا من جميع الجهات لان الصفة منافية للوحدة من جميع
الجهات والكلام بعد تسليم انه واحد من جميع الجهات
فلا يكون هذا القسم محتملا بجانب وكونه مركبا لا يقدح فالم
يقدح التركيب في كون ذلك الجوهر عقلا فاي مانع لو كان
المركب منه ومن غيره نفسا حتى يحتاج الى نفي هذا القسم بل
الكلام ان العقل اذا جاز ان يكون الجوهر اخر جاز ان يكون
هذا الجوهر نفسا ولم نجد دليلا على امتناع ذلك العقل
هو الجوهر المستغني عن المادة عندهم لتوقفه على دوام
بالوجه بناء انقطاعه قد مر الكلام على وجوب انقطاعه فان
بعض الاجزاء مقتضى ان يكون بقرب المنطقة الخ فيه بحث
اذ وقوع بعض الاجزاء بقرب المنطقة وبعض الاخر بقرب
القطب ليس باقتضاء الاجزاء المذكورة بل ذلك باقتضاء
الحركة المخصوصة كما حققناه حتى لو تحرك حركة اخرى لم يلزم ان
يقع الاجزاء التي حول المنطقة حولها ولا التي بقرب القطب
بقربه فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض
قال بعض الفضلاء ان القوم صرحوا بان الارادة التي
لا بد ان يعلل بالاغراض هي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك
دون الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك لم يشأ
لم يفعل وقالوا الباري تع مختار بالمعنى الثاني ومع ذلك يمتنع
ان يعلل افعاله بالاغراض وح نقول ان الحركة الارادية التي
قسموا الحركة الذاتية اليها والى قسيميها وفسروها بالحركة التي
يكون مبدأها غير خارج عن المتحرك ويكون صادرة عنه بارادته

بمعنى صحة الفعل والترك بل اللازم كونها ارادية بالمعنى الثاني
العام علم وان لا ينحصر الحركة الارادية في الاقسام المذكورة وجوازها
لاحتمال ان تحقق ارادة بمعنى الاختيار الذي اثبتوه للباري
تعالى فلا يلزم من نفي قسمي الحركة الطبيعية والقسرية الا
الارادية بالمعنى ربما لا يقتضيه الغرض والجواب ان مرادهم
بالاحتياج الى الارادة الذي اعتبروه في تفسير الطبيعة و
الارادية نفيا واثباتا الاحتياج الى ارادة زائدة هي الحالة
الميلانية المذكورة كما بين المحقق حيث الارادة الزائدة هي
لا اختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيكون الحركة التي لا تحتاج
الى تلك الحالة الزائدة من طبيعية غالبا على المحرك الغير الخارج عن
المتحرك اذا لم يكن ارادة زائدة ويكون طبيعة المتحرك ولا مبدء ذاتها
غير خارج عن الارادة الزائدة فلا بل لكونه مبدء الحركة غير الطبيعة فان
قيل لا نم ان للارادة بمعنى الحالة الميلانية لابد ان يكون احتياط
بمعنى صحة الفعل والترك ثم لا يجوز ان يكون تلك الحالة في بعض
الحال واجبة التعلق بالفعل ممتنع التعلق بالترك قلنا المراد
بصحة الفعل والترك الذي فسروا بها الاختيار ليست الا صحة
الفعل بالنظر الى ذات الارادة من حيث هي سواء كان الفعل
واجبا بالنظر الى الغير او لا ولا شك ان المراد بمعنى الحالة الميلانية
مما يتوقف تعلقها بالخصوص الفعل او الترك الى اولوية احدهما
بالنظر الى المتحرك ولمية يقتضي وجوب المتعلق وتلك الاولوية
وسببها خارجين عن نفس الارادة فوجوب التعلق بالنظر
الى تلك الاولوية وجوب بالغير فيكون الفعل او الترك بالنظر الى
نفس الارادة مما يصح ان يكون متعلقا لها ولا وجه للامتناع
بالنظر اليها فاحسن التامل ولا يتوهم انه مخالف لما ذكرنا سابقا
من ارادة الفلك ليست بمعنى صحة الفعل والترك وفيه بحث

اذ بالجواب المذكور لا يندفع السؤال فان السائل قد بين ان الحركة
الارادية المقابلة للطبيعية والقسرية اعم من الارادية بمعنى صحة
الفعل والترك والا لم ينحصر الحركة الذاتية في الاقسام الثلثة ومن
البين ان ذلك لا يندفع بان المراد بالارادة ههنا هي الارادة
بمعنى صحة الفعل والترك ثم الحركة الارادية على ما سبق في تفسيرها هي
الحركة التي لا يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك ويكون مقارنة للقصد
فان كان قصد الحركة واجبا للمتحرك ولا يقدر على تركها لا يحتاج الى
مرجح لهذا القصد فيجوز ان يتحرك بلا غرض وان لم يكن قصد
الحركة واجبا بل يقدر على ان يقصدها وعلى ان لا يقصدها فان
جاز ترجيح احد المقدورين بلا مرجح كما رآه بعض المتكلمين جاز
قصد الحركة عنه بلا مرجح وغرض ايضا وان لم يجز ذلك كما ذهب
اليه المحققون يحتاج قصد الحركة عنه الى مرجح اذا عرفت ذلك
ظهر لك وجه كون فعل المريد قد يكون معللا بغرض وقد لا يكون وليس
مناط ذلك زيادة الارادة وعدم زيادتها كما حسبه فان الحالة
الميلانية التي ذكرها هو قصد الفعل على ما هو الظ وهي لازمة للفعل
الاختياري فقوله الارادة الزائدة هي الاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك غير مسلم لجواز ان يكون قصد الفعل واجبا للمريد بالا
رادة الزائدة قوله ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة الميلانية
مما يتوقف تعلقها بخصوص الفعل او الترك الى اولوية احدهما
بالنظر الى المتحرك وتلك الاولوية وسببها خارجين عن نفس الا
رادة قلنا لم لا يجوز ان يكون بارادة زائدة واعتبار التعلق
بمتعلقه التعلق بتركه فلا يحتاج الى امر خارج للتعلق بالفعل
بل يتعلق بذاتها بالفعل بلا امر زائد لا بد لنفي ذلك
من دليل والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن
الوجوه الاول في غاية الظهور بان يقال لا نم امتناع صدور الكثير

عن الواجب وقد عرفت جوابه وكذلك منها انه واحد من جميع الوجوه
والواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد او لا نم ان فعل النفس
الاول مطلقا مشروط بالجسم لجواز ان يصدر بعض افعالها بلا اشتراط
البدن وفيه ان الجواهر المجردة التي يصدر بعض افاعيله بلا اشتراط
المادة فعل عندهم وان توقف بعض افاعيله الى المادة كما في
العقل الفعال ولا نم ان العلة لو كانت هي الصورة لم يكن
الجسم المفروض اول الاجسام اذ لا يلزم من كون الصورة متقدما
عليه مع الهيولى في الوجود تقدم مجموعها عليه لان ما مع المتقدم
بالذات لا يجب ان يكون متقدما فلا ينافي ذلك كونه اول
الاجسام ولا يلزم الخلف وفيه ان ذلك انما يرد لو كان للهيولى
ذات غير ذات الصورة في الخارج كما هو مذهب جماعة اما اذا كانتا
متحدين في الخارج ذاتا كما حققناه لا يرد المنع المذكور فان
الصورة ما لم يوجد لم يكن علة واذا وجدت كانت متحدة
مع الهيولى في الذات فيكون جسما متقدما على الجسم المفروض
انه اول الاجسام هف ثم المصنف قد سلك في اثبات
العقول مسلكا آخر في رسالة معمولة لذلك فيريد ان ينقلها
وينظر فيما قال انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي
نحكم بها انواعها مثلا الحكم بان الواحد اقل من الاثنين
او بان قطر المربع لا يساوي ضلعه او نحكم به مما لا يسبق
ذهن اصلا بعد ان يكون تعقلها مطابقا في نفس الامر ولا
في ان الاحكام التي نعتقدها الجهال بخلاف ذلك ونعلم
يقينا ان المطابقة لا يمكن ان تحصل الا بين شيئين متغايرين
بالتشخص متحدين فيما يقع به المطابق ولا شك ان الصفتين
المذكورين من الاحكام حتى كان في الثبوت الذهني فاذن
يجب ان يكون المصنف للاول منها دون الثاني ثبوت خارج

عن اذ انتا يعتبر المطابقة بين ما في ذهننا وبينه هو الذي يعبر
عنه بنفس الامر فنقول ذلك الثابت اما ان يكون قائما بنفسه
او متمثلا في غيره والقائم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع
والاول لا يصح اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات
العالم ولا بزمان معين وكل ذي وضع متعلق بهما فلا شيء من
تلك الاحكام بذي وضع لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع
لا من حيث هي ذوات الاوضاع بل من حيث هي معقولات ثم
انها تجاوز الاوضاع من حيثية اخرى كما يقال في الصور المرتسمة
في الذهن من الجزئية بانها كلية باعتبار وجزئية باعتبار اخر لانا نقول
الصورة الخارجية المطابقة اذا كانت كذلك كانت قائمة بغيره
وفي هذا الفرض كان قائما بنفسه هذا خلف واما ثانيا فلان العلم
بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين ونحن لا نشك في
المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع واما
ثالثا فلان الذي من تلك الاحكام انما ندرك معقولنا والمادة ذوات
الاوضاع فلا ندرك الا بالحواس او ما يجري مجرى الحواس والمطابقة
بين المعقولات والمحسوسات من حيث هي محسوسات لا يصح
والثاني وهو ان يكون ذلك القائم غير ذي وضع هو الصحيح لانه
قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق متمثلا
في غيره منقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون
ذا وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله و
عاد الحكم المذكور في القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء
غير ذي وضع فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة
وان كان في بعض ما في الذهن بالقوة وذلك لامتناع المطابقة
بالفعل بين ما هو بالفعل او يمكن ان يصير شيئا بالفعل وبين ما هو
بالقوة والقوة لا يمكن ان يزول او يصير او يخرج الى الفعل بعدما

كانا بالقوة ولو فرضت من الاوقات لان الاحكام المذكورة
واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد
بوقت او مكان فوجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت
الحال دون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه غير ذي وضع مشتمل
بالفعل على جميع المعقولات التي تمكن ان تخرج الى الفعل بحيث
يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون
هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول
لا يجوز ان يكون ذلك الموجود اولا كالواجب اعني واجب الوجود
لذاته عز اسمه لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي
لا نهاية لها بالفعل والاول لا والا بل يمتنع ان يكون فيه كثرة وان
يكون فيه كثرة مبدأ اول للكثرة وان يكون محلا قابلا للكثرة بان
يمثل فيه فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تع ويسمى
بالعقل الكل وهو الذي يعبر في القرآن المجيد تارة باللوح
المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس
وذلك ما اردناه وفيه بحث من وجوه منها ان الحكم في القضية
الحملية الموجبة باتحاد الموضوع مع المحمول وانه في نفس الامر ربما هو
المطابق له ان كانت القضية حملية امر واحد موجود بالفعل في نفس
الامر يكون عين كل واحد منهما سواء كان في الخارج كالشمس المطابق
لقولك الشمس مضيئة او في الذهن كصورة ذهنية مطابقة
لقولك الصورة الحاصلة في الذهن علم وان كانت القضية ممكنة
فالمطابق له ما يمكن ان يصير امرا واحدا يكون عين كل واحد منهما
في نفس الامر وان كانت القضية فرضية كقولك اجتماع النقيضين
مستلزم لاحدهما فالمطابق له كون الموضوع على تقدير تحققه متحدا
مع المحمول فما هو مطابق الحكم في القضية الممكنة والفرضية لا يلزم
ان يكون موجودا في نفس الامر وما هو مطابق الحكم في القضية الفعلية

امر واحد غير مشتمل على الجنبة كالشمس قلت النسبة في القضية
المذكورة كون احد طرفيها هو الآخر فهي منبئة عن اتحاد الطرفين
في نفس الامر والحاكم فيها بانها اتحاد في الواقع فما هو مقتضى الحكم
المذكور في نفس الامر واحد يكون عين كل واحد من الطرفين وهو
المعنى بالمطابق منها ولا نعني بالمطابق الواقع في نفس الامر ان
فيها طرفي القضية وبينهما نسبة هناك كالاثنين في الذهن امرين بينهما
نسبة فاذن الحكم في القضية الموجبة الفعلية الحملية مطابق لما في
نفس الامر اذا وجد فيها امر مطابق له وغير مطابق ان لم يوجد فيها
في نفس الامر موجود ذلك الامر في الخارج بحوازاته يوجد في الذهن امر
واحد مطابق للحكم قضية فعلية موجبة كالصورة الذهنية المذكورة
ثم هذا الامر قد يكون احد الاجزاء القضية في الذهن وقد لا يكون
فقوله فاذن يجب ان للعقل الاول منها دون الثاني ثبوت خارج
عن الذات تعالى غير تام لاحتمال ان يكون ثبوت الامر المطابق في الو
المتنا وعلى تقدير ان يكون ثبوته في الخارج فقد يكون ذا وضع
قائم بنفسه كالجسم فانه ذو وضع قائم بنفسه مطابق للحكم بان الجسم
متحيز قوله تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم والازمان
من حيث ذلك لا يلزم ان يكون الحكم على الشيء متعلقا بجميع
صفاته ومتصفا بتلك الصفات وان كان مطابقه اذ لا يلزم
من المطابقة على الوجه الذي حققناه ذلك فلا استحالة في ان
يكون الحكم بان الجسم متحيز غير ذي وضع وغير متعلق بجهة من
جهات العالم ومع ذلك يكون مطابقه الجسم وذا وضع واقع
في جهة من جهات العالم وقوله العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد
الشعور بالمطابق قلنا لكن المطابقة ههنا بين الحكم والمحكوم
عليه الملتئم مع المحكوم به مشعور بهما ولا يلزم من الشعور بالحكم
عليه الشعور بمطابقه فلا استحالة في ان لا يشعر بالمطابقة

مع الجهل بوضع المطابق وقد يكون غيرذاتي وضع قايم بنفسه كا
لعقل الاول فانه قايم بنفسه غيرذاتي وضع مطابق للحكم بانه معلول
اول وقد يكون قايما بغيره كالسواد المطابق للحكم بانه معلول
اول وقد يكون قايما بغيره كالسواد المطابق للحكم بان السواد
عرض ومنها ان الملازمة المدلول عليها بقوله الصورة الخارجية
المطابقة اذا كانت كذلك كانت قايمة بغيرها غيرمنفك ولامنفك
ومنها ان قوله لاحكام المذكورة واجبة الصدق ازلا وابدا غيرتم
فان صدقها لا يحقق الا في زمان او ان موضوعاتها موجودة فيه
ومتحدة مع محمولاتها هناك قال الشيخ في الاسفار جل العلوم بل
القياسيات الا استثنائية والمقدمة لاستثنائية سين في العلم
لا لكن شيئا اذا قال المهندس زوايا المثلث مساو للقائمتين
اراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية للقائمتين
ويعلم من العلم لا يعني انه موجود فاذا لم يكن الموضوع موجودا اصلا لم
يصدق الموجبة الفعلية واذا كان موجودا متحدا مع المحمول ازلا
وابدا صدق الحكم ازلا وابدا ويكون مطابقه الموضوع المذكور ذاته
وان لم يكن موجودا كذلك لم يصدق الحكم ازلا وابدا بل صدقه يكون
مقصورا على حال وجود الموضوع بالشرط المذكور فاذن لا يلزم ان
يكون مطابق الحكم ما يكون في جوهر مجرد بل مطابقه الموضوع
المتحد مع المحمول في جميع الصور وهو المعنى بنفس الامر لا ما ارتسم
فيه الجوهر المجرد المذكور فانا نعلم يقينا ان بعض الاحكام مطابق
لنفس الامر وبعضها غير مطابق لها وشك في مطابقة بعضها
ومن البين ان العلم بالمطابقة لا يحصل بدون معرفة المطابقين
وانا لا نعرف ان المرتسم في الجوهر المجرد ما هو بل لا نعرف وجوده
ولا ارتسام شيء فيه وقد مر بهذا زيادة تحقيق في مباحث الوجود
فلا نعيده ثم المشهور فيما بين المتأخرين ان علم العقول الفعال

بالاشياء بارتسام صور الاشياء فيها وظاهر كلام المعلم الثاني في فصوصه انه
بانفسها حيث قال الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست
كالواح فيها نقوش او صور بل هي علوم ابداعية قائمة
بذواتها تلحظ الامر الاعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة
هذا الكلام وهو صريح في انها ليست كالواح فيها نقوش فان قلت قوله
فينطبع في هوياتها ما تلحظ يدل على ان علمها بانطباع ما تلحظ في
هوياتها فيكون بالارتسام فيها قلت لا دلالة لهذا على ان علمها بالا
لانطباع بل يدل على انه متفرع انطباع على علمها حيث فرع لا
نطباع على الملاحظة التي هي العلم ولعل اراد بذلك الحالة الشبيهة
بالانطباع الحاصل فينا عقيب ملاحظة الامر المنطبع فانه من جملة اسباب
صدور الفعل ولا شبهة عندي ان يكون علمها بما بعدها نفس ذواتها
فانها علة مقتضية لما بعدها وعلمها بذواتها نفس ذواتها كما ان
علم الواجب بذاته بواسطة انه علة لما بعده مقتضية اياه علما بما
بعده بخلاف علمها بما قبلها فانها ليست علة له فالعلم بها لا يكون
عليا به كمال اول المراد بالكمال هو الفعل المقابل للقوة والشيء
قد يكون بالفعل من وجوه متعددة بعضها اقدم على بعض آخر كا
لفرس فانه فرس بالفعل ومتحيز ومتحرك في الاين والفرسية مقدم
على التحيز والتحرك على الحركة لا نية فصورة الفرس التي هي حقيقته كما
عرفت في مباحث الوجود كمال اول ويطلق عليها النفس المقو
فان قلت الجسم المقوم كمال اول للفرس وهو مقدم على الفرس
لانه جزء له فلا يكون الفرس كمالا اول له قلت الفرس كمال
اول من حيث انه جسم طبيعي آلي ذو حيوة والجسم ليس كمالا اول
من هذه الحيثية بل كمال اول من حيث انه جوهر ذو ابعاد ثلثة
وما اورد انه يمكن قول ان يعتبر عند الاعتبار حمل ذي حيوة على
هذا المعنى بعيد جدا الا ان المقصود تفسير قول الشيخ الى ذو حيوة في

شرح للاشارات بكونه ذا الالات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير
توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والحركة الارادية فسر الشارح قول المصنف ذي حيوة على هذا المعنى
فانه قريب مما ذكره المصنف في شرح للاشارات كما لا يخفى
نحو النفس السماوية فيه بحث لانه اراد بقوله ما يصدر عنه من التعقلات
التعقلات والحركات التي هي من افاعيل الحيوة يكون وانما
لفعل ان جميع ما يصدر عنه يكون واما بالفعل فممنوع لان بعض
حركاته يكون بالقوة وانما ان اراد به ان بعضه يكون وانما بالفعل
فالنفوس الانسانية ايضا كذلك لان ادراكها لذاتها دائما [illegible]
فالاولى ان يقال لفظ بالقوة متعلق بقوله كمال اول لجسم طبيعي
الى بمعنى ان كمالية للجسم المذكور يكون متلبسا ملتبسا بالقوة خلوها
بها اى لا يكون من بعض الوجوه كما لا يخفى وح يخرج النفوس السماوية
على تقدير كونها لانها كمال الجسم مطلقا والنفوس الماوية لانها
ايضا مطلقا كمال للجسم لا كمال المذكور وينطبق التعريف على
النفوس المجردة التي يكون كمالا للجسم المذكور من وجه دون
آخر وهذا التوجيه انسب بكلام المصنف من وجوه احدها انه عقد
هذا الفصل لبيان الجواهر المجردة فقوله اما العقل كذا اى الجوهر المجرد
الذي هو العقل كذا وقوله واما النفس اى الجوهر المجرد الذي
هو النفس فهو كمال اول فينبغي ان يعرف النفس المجردة وعلى
توجيه الشارح لا يكون فيه تعريف النفس المجردة والثاني انه قد حكم
بانها جوهر مجرد وذلك يقتضي ان يكون المعرف مجردا والثالث
ان قوله وهي مغايرة لما يصح به التعقل عنه لا يلائم للنفوس
النباتية بل بنفوس الحيوانات العجم ايضا فان علمه عقلها غير
معلوم فلا يستقيم الاستدلال بذلك واما انها من اى وجه
يكون كمالا للجسم المذكور ومن اى وجه لا يكون كمالا له فيتحقق عنده

اثبات وجودها بل من حيث اضافتها الى الجسم قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء ولذلك صار النظر في النفوس من العلم الطبيعي لان النظر
في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة
بل يجب ان يجرد لتعريف ذات النفس بحثا آخر ولو كنا عرفنا
بذلك ذات النفس لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة تقع فيه فان
من عرف وفهم ذات الشي وعرض على نفسه طبيعته ما [illegible] لم
يشكل عليه وجوده له كما اوضحناه في المنطق قوله والجواب حاصل
الجواب ان المزاج الذي هو شرط حصول النفس غير المزاج الذي
هي شرط فيه فانه اذا تعلقت النفس النباتية او الحيوانية
بمادة يحدث فيها مزاج خاص نوعي غير المزاج الذي في المادة التي بها
استعدت لقبول النفس كما ان صورة النار الحاصلة باشتداد
كيفية الحرارة في الهواء يوجب حصول حرارة اخرى غير الحرارة
المشتدة عينها فتبطل هذه الحرارة ويحصل حرارة اخرى تقتضيها
الصورة المذكورة الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها
مع الحفظ الافعال النباتية الخ فان قلت لم لا يجوز ان يكون مع الاستعداد
لقبول النفس الانسانية بواسطة نفس الام مع القوى التي في النطفة
من غير ان يحدث لها نفس نباتي ولا نفس حيواني وليست النطفة
في الرحم بعد حين تغتذي وتنمو فقبلها القوة الجاذبة والنامية
والمولدة لا محالة صورة ولا يجوز ان يكون صورتها بعض الصور الحيوانية
للام لان النطفة ليست بعضا من الام حتى يكون صورتها بعض
الصورة الحيوانية للام لان النطفة ليست بعضها ثم بل هي
موجود على حدة فلا بد ان يكون لها صورة برأسه ويصدق قبل
صورتها تعريف الصورة النباتية فيكون نباتا ثم قبل ان
يصير انسانا يتحرك بالارادة فكان صورتها مبدأ الحفظ التركيب
والتغذية والتنمية والحركة الارادية فيكون حيوانا اقول الخ

٣٦٩

حاصل الاستدلال ان مبدا آثار الانسان هو امر موجود حسي
بالنفس غير مزاجه اذ من جملة تلك الآثار اجبار العناصر التي هي
اجزاء بدنه على الاجتماع ولا يجوز ان يكون مبدأ مزاج الانسان
والا لزم الدور فيكون مبدأ غير المزاج المذكور وهو المطلوب وما او
رده المحشي عليه من انه يجوز ان يكون بعض الامزجة نفسا ويكون مجبر
العناصر على الاجتماع مزاجا سابقا عليه بنوعه فان المزاج السابق
مبدأ لحصول هذه وهو المزاج اللاحق فكيف يكون مجبرا للعناصر
على الاجتماع حال كونها اجزاء للانسان ولا شك ان اجتماع الا
جزاء في تلك الحال علة للمزاج الحاصل له فلو كان ذلك المزاج
علة للاجتماع المذكور لزم الدور غاية الامر انه يتوقف كل
نفس على نفس سابق عليها اذا توقف كل نفس على نفس سابق
عليها لا يحصل شيء منها بالفعل لامر مزاج اذ من ان في تسلسل نوع
الصورة يمتنع حصول شيء منها قوله فلا مدخل له في شيء منها
غير مسلم لان الحرارة مقتضية للخفة والبرودة مقتضية للثقل فهي
كذلك تتصعد الاجزاء المائية والارضية عند عروض الحرارة
اياها واذا عرض لبعضها سوء مزاج بارد فلعله اثقل ويكون
تحركه عسرا وقد نقلنا في مباحث المزاج عن الشفاء ان الحرارة
لنفسه متصعدة ولا يخفى ان البرودة على عكس ذلك فظهر
ان كون المخالفة المذكورة بواسطة الثقل لا ينافي كونها بواسطة
البرودة الى قوله فلعلك كون البرودة مبدأ للتثقل وان كون
المزاج من جنس الحرارة والبرودة لا يمنع كونه منافيا للحركة لا
منافيا فانه في هذه الحالة تفعل عن ظواهر البدن الى قوله
مع كونه مدركا لذاته لا شك ان كل واحد من افراد الانسان
امر واحد طبيعي وقد عرفت ان كل ما يكون الوحدة فيه بالفعل
يكون لا اجزاء فيه بالقوة فلا يكون اجزاء له بالفعل بل يكون ذاته

لا اعداد لها لقبول الكيفية وان اراد الكيفية الاستعداد
واحدا لا اجزاء له بالفعل بل يكون ذاته امرا واحدا لا اجزاء له با
لفعل بل يكون وهو المعلوم بالعلم الحضوري المشار اليه بلفظ
انا فانه امر واقع في نفس الامر لا اجزاؤه فانها بالقوة وليست
حاصلة في نفس الامر سواء كان جزءا ماديا او مجردا والمعلوم
بالعلم الحضوري لا بد ان يكون موجودا حاضرا ولان العلوم
المذكور ذلك الامر الواحد لا جزؤه يصدق ان يقال انا عالم و
جالس كما يصدق ان يقال انت عالم وجالس بلا فرق واذ لا كذب
يجوز في اطلاق العالم والجالس عليها فان المحكوم عليه في كل واحد
من القضيتين بحسب الحكمين واحد بالذات ولو كان المشار اليه
بلفظ انا امرا مجردا لم يكن كذلك فاذن المعلوم بالعلم الحضوري
المشار اليه بلفظ انا انما هو ذلك الامر الواحد الذي هو الانسان
لا اجزاؤه المادية ولا جزؤه المجرد فكما يعلم قطعا ان المشار اليه
بلفظ انا ليس ماديا مثلا كذلك نعلم انه ليس مجردا عن الكم
والاين والدليل المذكور كما يدل على انه ليس جزءا ماديا من
الانسان يدل على انه ليس جزءا مجردا منه لجواز الغفلة عنهما
وذلك لا ينافي ان يكون جميع الاجزاء حاصلة حاضرة لكونها امرا
واحدا بالفعل مشارا اليه بلفظ انا اذ العلم بالشيء لا يستلزم
العلم باجزائه التحليلية سيما اذا كانت غير مقدارية ثم النفس كما
يستفاد من التعريف المذكور بحسب ما شرعنا قد يكون كمالا اولا
لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالفعل وح يكون صورته الانسان
وحقيقته التي بها هو ما هو وقد يكون كمالا له بالقوة وح يكون
جوهرا مجردا عن المقدار والاين والوضع والنمو والحس والحركة
الارادية لانه قد انعدام من حيث انه حيوان ونفي من حيث
انه مدرك الكليات كما ان الجسم الباقي كالشجر اذا قلع من

لارضا ينعدم من حيث انه نام ويبقى من حيث انه جسم فان جسم الشجر
المقطوع هو الجسم الذي كان له قبل القطع بالقوة لانه جسم ينعدم ويحدث
جسم آخر نعني هذه الصورة في الجنس بعد اصفار الفصل وفي الصورت
الاولى يبقى الفصل اصفار الجنس والباقي في كل واحد من الصورتين
نفس متعلقه حقيقه اخرى غيرها كان قبل ذلك ولا دليل على استحالة
شيء منها ثم العلامة الرازي قد ذكر حججا على ان النفس غير مجردة الاولى
مفهوم انا بديهي ولا شيء من مفهوم المفارق بديهي فالمفهوم من
انا غير مفارق وفيه بحث اذ غاية ما لزم من هذه الحجة بعد تسليم صدقه
على الكبرى ان يكون المفهوم من لفظ انا غير مفارق ولا ينافي ذلك
ان يكون النفس مفارقا اذ للنفس على ما يدل عليه التعريف المذكور
جهتان احدهما ان يكون كمالا للجسم بالفعل وبهذا الوجه يكون غير مفارق
والثاني ان يكون كمالا له بالقوة وبهذا الوجه يكون مفارقا ولفظ انا
موضوع بازائها من حيث انها كمال بالفعل كما ان لفظ الشجر
موضوع بازاء الجسم المخصوص من حيث انه نام فاذا صار كما
لا بالقوة لم يكن مسمى لفظ انا كما ان الجسم المذكور اذا صار
غير نام لم يكن مسمى لفظ الشجر لان الشجر من انواع النبات
غيرها والحجة الثانية نسبة النفس على ذلك التقدير الى جميع الاجسام
ان كانت بالسوية كان تعلقها ببدن خاص ترجيحا بلا مرجح و
ان لم يكن كذلك كانت ذاته ومنع لان الهيئة المزاجية
المقتضية للتعلق ببدن خاص ان كانت لذاتها عرضت لها
لاشتراك المبطل للتخصيص وان كانت مكتسبة من خارج
وهو اما هذا البدن واما غيره لزم ان يتحقق لها وجود حتى يكتسب
تلك الهيئة ولا تأثير لاختلاف الامزجة في اختلاف هيئات النفس
اذ لا ملاقات بينها والمزاج لا يؤثر الا في الملاقي ولا يرد مثل
ذلك في النفس المنطبعة وفيه بحث لان مما ذكره انما يلزم

لو كانت النفس من حيث تعلقها بالبدن وكونها كمالا للجسم
المذكور بالفعل مفارقا وليس كذلك لانها من هذه الحيثية
منطبعة فلا يرد عليها ما ذكره على ما اعترض به بقوله ولا يرد مثل ذلك
على النفس المنطبعة واما اذا كان مفارقتها عن المادة وتجردها
بوجه آخر وهو ان يصير محلا للصورة العقلية وكمالا للجسم المذكور بالقوة
فلا يرد ما ذكره اذ ذلك بعد تعلق بالبدن فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
الحجة الثالثة القائلون بالتجريد جعلوا حدوث النفس مشروطا باستعداد
البدن وقالوا اذا حدث المزاج والاستعداد والآلة حدث من العلل
المفارقة شيء هو النفس ونحن نقول ان كان ذلك الاستعداد
لقبول النفس لزم قبولها ومادتها اذ يجب فيضان الصورة الكمالية
على المواد المستعدة والا لم يكن كمالا لها وان كان استعداد القبول
التصرف ولزم قبول التصرف وذلك لا يستلزم حدوث النفس
ولا شك ان ما يكون كذلك جاز وجوده قبل البدن فلم يكن نفسا
لهذه المركبات لانه وفيه بحث اما اولا فلانا نختار ان ذلك الاستعداد
استعداد لقبول النفس قوله يلزم مادتها قلنا نعم لكن لا ينافي ذلك
تجردها بالقوة كما حققه واما ثانيا فلانه لا يلزم من جواز وجود النفس
قبل البدن ان لا يكون نفسا وكمالا له حتى لا يجوز ان يكفي في ذلك
كونها متصرفا فيه سواء كانت موجودة قبله على ما ذهب اليه افلا
طون او كانت حادثة بحدوثه على ما هو المختار الحجة الرابعة لا شك
ان الانسان هو الحيوان الناطق فان كان الحيوان والناطق
جميعا هو النفس كان النفس جسما فان الحيوان جسم بديهة و
كذلك ان كان مجموعهما البدن وان كان الحيوان هو البدن
والناطق هو النفس لزم التركيب الجنسي والفصلي بين المجرد
والمادي وهو غلط لاستحالة اقول كان وجه الاستحالة هو ان الجنس
والفصل متحدان في الخارج متغايران ذاتا ووجودا اي حقق

في موضوع فلو كان احدهما ماديا والاخر مجردا لزم اتحاد المجرد والمادي
وهو محال وفيه بحث لانا نختار ان الحيوان هو ابعد فانه والناطق
هو النفس ولا نسلم انه يلزم التركيب الجنس والفصل من المجرد
والمادي وانما يلزم ذلك لو كان الناطق حال كونه فصلا
في النشاة التي هو فصل فيها مجردا بالفعل وليس كذلك فانه
في هذه النشاة مادي بالفعل ومجرد بالقوة وبهذه القوة يخرج
الى الفعل في النشاة الاخرى مطلقا وفي هذه النشاة يتصف
مجردا في الانفعال بواسطة عروض صورة مجردة لم ينقسم بذلك
الى مجرد وغير مجرد فالمجرد خرج الى ضرب من الفعل شبيه
بفعلية الكثرة في السطح الواحد لا يكون فكما ان السطح واحد ومحل
كثير ولا تنافي بينهما حسب ما حققناه كذلك النفس مادي ومعروض
الصورة المجردة مجرد ولا تنافي بينهما وكما ان السطح واحد بالفعل
وكثير بالقوة ومحل اللون بالعكس كذلك النفس مادي بالفعل
ومجرد بالقوة ومعروض الصورة بالعكس وغاية ما يلزم من ذلك
ان ينقسم مادي الى المجرد وهو غير منكر انما المنكر ان يتركب مادي
غير مجرد كما انه ينقسم المنقسم الى غير منقسم ولا يتركب عنه فتامل
الحجة الخامسة لو كان النفس جوهرا مفارقا لكان حدوثه دفعيا
وتدريجيا معا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فهو ان
الجوهر المجرد وجوده ابداع دفعي محض فحدوث البدن شيئا
فحدوث النفس كذلك او يحصل اولا القوى النباتية ثم الحيوانية
ثم يكمل والعامل في الكل النفس فان تصرف القوى بدون
عامل محال فان ذلك ان حدوث النفس لا يكون قبل استعداد
البدن ولا بعد الاستعداد التام اذ حصول القوى قبله
وليس بحاصل عند حصول القوى النباتية فهو تدريجي وقلنا
انه دفعي فهو مادي كنفوس الحيوانات وفيه بحث اذ لا نسلم ان العامل

في القوى المتقدمة على صيرورة النطفة انسانا هو النفس الانساني
بل لما حصلت في النطفة القوى النباتية كانت لها صورة نباتية
عاملة فيها ثم لما تم استعدادها لصيرورتها حيوانا زالت عنها الصورة
النباتية وحصلت فيها الصور الحيوانية دفعة مع تحلل الصورة
الحيوانية في القوى النباتية والحيوانية التي فيها ثم اذا تم استعداد
لقبول النفس الانسانية زالت عنها الصورة الحيوانية وحصلت
فيها النفس الانسانية ومع يكون هذا النفس عاملة في القوى النباتية
والحيوانية والانسانية التي في مادتها فلا يلزم ان يكون وجودها الا تدريجيا
ولا يلزم المحذور المذكور الحجة السادسة بديهي ان المفهوم من انا
متصف بخواص الاجسام كالحركة والسكون والقيام والقعود
ولا شيء من المجرد كذلك فلا يكون مفهوم انا مجردا وفيه بحث لما عرفت
في جواب الحجة الاولى من انه لا يلزم من كون مفهوم لفظ انا ماديا ان
لا يكون النفس مجردا فانه ليس اسما للنفس من حيث انها مدركة
للمعقولات ومجردة بل اسم لها من حيث انها كمال اول للانسان
وهي من هذه الحيثية مادية وتجردها من حيثية اخرى كما فصلنا
بما لا مزيد عليه ولعل السر في ذلك فيه بحث اذ لا وجه لاخراج
بعض الاجزاء عن ذات الكل وجعل باقي اجزائه وهو الذي سماه
بالاجزاء الاصلية منه وليس لها دليل على ان شيئا من الاجزاء الاصلية
لا يزول بالتحلل فكيف نجزم ببقاء الذات بعد زوال بعض اجزائه
بالتحلل مع احتمال ان يكون التحليل من الاجزاء الاصلية وتشخصات
الشخص هي المقولات العرضية المعتورة من الكم والكيف والوضع
وغيرها كما حققناه في مباحث التشخص وهي امور خارجة عنه عارضة له
فلا يكون اجزاء من ذاته ولهذا اذا سئل عن الشخص المشخص
بما هو كان الجواب النوع فقط فالاولى ان بيان السر في ذلك
هو ان الاشخاص من حيث انهم متعينين بالصورة فما دام الصورة المشخصة

المعينة لا دية باقية كان الشخص باقيا وان تبدل مادية فانها من حيث
الابهام ماخوذة فيه لا بخصوصها كما حققناه في الحواشي السالفة لكن
الصورة باقية في حالتي النمو والذبول فيلزم ان يكون الشخص باقيا
فيهما قال الشيخ في طبيعيات الشفا في الفصل الذي وسمه باعلام
في النمو بعد تفتيش بليغ عما هو الباقي في حال النمو فالباقي في هذه
الحركة التي هي النمو هو الصورة النوعية فان قلت لا شك ان الصورة
حالة في المادة فاذا تبدل المادة وبقى الصورة بعينها لزم انتقال
الحال من محل الى محل آخر وهو مح قلت استحالة ذلك في العرض المتعين
بالمحل لا في الصورة المعينة له فان من جملة معقولاتها الواجب
تعالى لا يلزم من كون الواجب مجردا عن المادة ان يكون الصورة
المذكورة منفعة في الحقيقة سوكها وهو ظ فلها اذن حقيقة اخرى
وما لم يثبت تجردها لم يصح الاستدلال على تجرد النفس بها فالاولى
ان يقال الصورة المنطبعة في العقل مجردة لانها لا يقبل الاشارة
الحسية بالعرض وهي خالية عن لواحق المادة من الكم والاين والوضع
ونظائرها كما ذكر الشيخ في الشفا وعلى هذا لا يتوجه منع مساواة
الصورة مع المعلوم في الماهية لانم ان العلم بارتسام الصورة
هذا المنع مندفع بما حققنا في موضعه من ان المعلوم بالذات هو الصورة
الحاصلة في الذهن قال الشيخ في طبيعيات الشفاء والمحسوس الاول
بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحس واياه ندرك ثم قال الذي
يصعب اثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الاجسام لكنا نعلم
يقينا ان جسمين واحدهما يتأثر عنه الحس شيئا والآخر لا يتأثر عنه
ذلك الشئ انه مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ حالة الحاسة دون
الآخر بل في وجود آخر كما ندرك ما انتقش من الجزئيات
في النهاك ان نفرق بين الصورتين بان زيدا مثلا امر واحد
طبيعي بعض اجزائه التحليلية نفسه وبعض آخر بدنه كما سبق تحقيق ذلك

وهو عالم بالجزئيات بواسطة انطباع صور الجزئيات في بعض
اجزائه التحليلية وانطباع صور الكليات في بعض آخر كما اذا
كانت النفس عالمة ويكون علمها قائما بجزء آخر اذ هذا مثل كون
سطح اسود بسواد قائم بسطح آخر وكون انسان متكلما بكلام قائم
بانسان آخر فتدبر لانم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض
يقتضي اتصاف المحل بها اعلم ان ما يطلق عليه لفظ الحال بالمعنى
الاعم اقسام احدها ان يكون له ذات موجودة مقارنة لذات المحل كالضوء
فان له ذاتا موجودة مقارنة لذات محله والثاني ان لا يكون
له ذات موجودة اصلا لكن لما صدق المشتق منه على المحل مواطأة
يعتبر حلوله فيه كالابوة التي ليس لها ذات موجودة هناك لكن لما صدق
الاب على زيد مواطأة تعتبر الابوة حالا فيه والثالث ان يتعلق شئ
من المحل بان يكون ذات المحال حتى يكون بحسب هذا التعلق حال
ذلك المحل وازال التعلق المذكور يكون هناك شئ واحد كالسطح
[illegible] ظاهر الجسم من جهة الاشارة او غيرها يكون هناك
[illegible] والتعلق يكون هناك امر واحد غير مستقل
[illegible] والصور [illegible] القسم الاول
[illegible]
[illegible]
[illegible] النفس الناطقة مادية
لزم ان [illegible] المعقول مادية لكونها مجردة فان تعلقت
بجسم وكل جسم مادي والمادي لا ينفك عن مادي ويصلح لان يكون
محلا للصور المجردة كما ذكرنا لان الانسان لا يصلح كذلك والصورة
المعقولة مجردة فالانسان لا يكون محلا لها فكيف يكون محلا لها
[illegible] ومادي ذو وضع صالح لان يحل فيه جوهر لا
يكون [illegible] منقسم من اقطار الثلثة وصالح

٣٣٧

لان تعين فيه ما لا يكون منقسما اصلا كالنقطة وما يكون منقسما في جهة
واحدة كالخط او في جهتين كالسطح وكيف لا يصلح لان يتعين فيه جوهر
لا يكون ذا اين ووضع وهو في حد ذاته عار عنهما وعروضهما له بواسطة
امر خارج عنه لازم له وهو المقدار فالجوهر المجرد عن الاين والوضع
كما يصح ان يتعين في الانسان ثم يتعين مما يصح ان يتعين في الجسم
فلا يكون لعروض الاعراض كما عرفت عند تحقيق الجسم من حيث
انه متعين في الجسم لا يلتفت محالا متعددة لعروض الالوان له فافهم
عرضت صورة معقولة مجردة عن الاين والوضع للانسان المتعين
لعروضها امر مجرد عن الاين والوضع فيه هو محل هذه الصورة وهو
نفسه المجردة وهي من هذه الحيثية ليست كمالا اولا للجسم الطبيعي
المذكور بالفعل لان كماله الاول انسانيته ولا شك فيه ينافي التجرد
بل كمال بالقوة حيث يمكن ان يزول هذه الصورة واذا زالت
بطلت التعين المخصوص فيها فكان هناك امر واحد هو انسان
كمال اول للجسم الطبيعي المذكور بالفعل ومن حيث انها معروض
للصور المعقولة المجردة ومحل لها كمال له بالقوة فكانها مخلوطة با
لقوة فالانسان قبل ان يحصل فيه صورة عقلية مجردة امر واحد
ذو مقدار واين ووضع فاذا عرض له صورة مجردة فحصل هناك محل
مجرد عن هذه الامور لا بان حدث ذات مجردة بعد ما لم يكن
حتى يكون ذلك كما ذكر بل بان يتعين من ذلك الشيء الذي كان
فاصلا امر غير ذي مقدار واين ووضع حتى انقسم بذلك الى محل
مجرد وجزء آخر كما اذا عرض لسطح واحد بالحد الوان مختلفة
فانه بذلك يصير محالا متعددة لا بان حدث ذوات غير حاصل
بعروض الالوان بل بمعنى انقسم الذات الحاصل الى محال
متعددة فهو كما ان السطح المذكور قبل عروض الالوان له واحد
وبعد عروضها متعددة متصف بالسواد بعض منه وبعض آخر

بالبياض كذلك الانسان واحد قبل عروض الصورة العقلية وبعد
عروض ذلك ينقسم الى محل الصورة المعقولة وجزء آخر وجزء
آخر متصف بالمقدار والاين والوضع ومحل الصورة المعقولة
متصف بسلب هذه الامور عنه فان قلت اذا كان محل الصورة
المعقولة مجردا ينتظم ان يقال الانسان محل للصورة المعقولة
وكل ما هو محل للصور المعقولة مجرد فالانسان مجرد واذا كان
مجردا لم يكن حيوانا قلت ان اردت بقولك الانسان محل للصورة
المعقولة انه بتمامه او بجزء من اجزائه التركيبية محل لها فمم وان اردت
ان بعض ما ينقسم اليه الانسان متعين فيه محل لها فمسلم ولكن النتيجة
ح ان ذلك البعض مجرد ولا ينافي ذلك ان يكون الانسان غير
مجرد لجواز ان ينقسم ذو مقدار الى امر غير ذي مقدار كالمخروط
فانه ينقسم الى ط وغير ط وطاهر من جانب الراس نقطة وهي
غير ذي مقدار ونقول موجها آخر لا خفاء في ان الانسان جوهر معروض
لما يعرضه من الكم والكيف والوضع والاين والمتى والاضافة والملك
والفعل والانفعال فلا يلزم من كونه ذا مقدار وذا وضع ان يكونا
لكل واحد من عوارضه كذلك حتى انه ليس لكثير منها مقدار ولا وضع
واذا لم يكن للعوارض مقدار ووضع لم يكن للمعروض من حيث انه معروض
ذلك لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فهذا المنع مستدفع بان الصورة
التي كلامنا فيها مجردة عن لواحق المادة مطلقا فانها لا تقبل الا
شارة الحسية وليس لها حيز ووضع بل لا شيء من لواحق المادة
ولو كانت هذه الامور عارضة لها من قبل محلها لما كانت مجردة
عنها لا يجوز ان ينقسم الى اجزاء مختلفة بالماهية والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل فيلزم ان الكيفية الواحدة التي تقع فيها اذ ليس
لها اجزاء بالفعل واجزاؤه المفروضة حقائق مختلفة كما حقق في
موضعه لانا نعلم ان العلم بطريق الارتسام كما سبق الكلام على

ذلك لانهم ساووا بينها للمعلوم في تمام الماهية الى هنا الشيخ يرد على
ما وجهه الشارح كلام المتن به اما اذا وجه بما نقلنا من الشفاء بان
الصورة المنطبعة في العقل مجردة لانها لا تقبل الاشارة الحسية
بالصورة هي خالية عن لواحق المادة من الكم والاين والوضع ونظائرها
لكان سقوطه ظاهرا وكذا سقوط منع ما في انها في الانقسام وعدمه
لانهم انقسام المحل يوجب انقسام الحال انما اذا كان الحال امرا
موجودا بذاته حاصلا في محل منقسم فانقسامه لازم اما اذا لم يكن
موجودا بذاته بل يكون شيئا من امر موجود بذاته كا فانها
ظاهر الخط عند القطع مثلا فانقسامه غير لازم لاتصال لم لا يجوز ان
يكون النفس جسما ويحصل الصور العقلية المجردة في طرف غير
منقسم منه لان الشيخ ابطل هذا الاحتمال في طبيعيات الشفاء
بقوله فانه ان كان محل المعقولات جسما او مقدارا من المقادير
فاما ان يكون الصورة المعقولة تحل منه شيئا واحدا انيا غير منقسم او
يكون انما تحل منه شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم
هو طرف نقطة لا محالة ولنحقق اولا انه هل يمكن ان يكون محله طرفا غير
منقسم فنقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها
عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منتهاه انما يمكن ان يكون
بالنقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك
المقدار شيء بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هي طرف
ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما
انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر
بذلك المقدار بالعرض وكما انه متقدر به بالعرض كذلك متناهي
بالعرض مع النقطة فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات
كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات ولو كانت النقطة
منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكانت يتميز لها ذات فكان

النقطة ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي يتميز عنه وجهة
منها مخالفة له متقابلة فيكون حينئذ منفصلا عن الخط بقوامها وللخط المنفصل
عنها نهاية لا محالة غيرها تلاقيها فيكون تلك النقطة الخط نهاية لا هذه والكلام
فيها وفي هذه النقطة واحد لانهم ان كلها ذي ما قد يخص الدعوى بالكلي
الذي يكون بذاته موجودا على حدة لا ان يكون شيئا من وجود
واحد كالنقطة فانها ظاهر الجسم او ظاهر طرف منه وحينئذ لا يتوجه النقض
بها واجيب بان التعقل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
والقائل ان يقول ان هذه القوى اي التخيلية فاعلة لا فاعلة وانتم
انما اثبتم تناهي القوة الفاعلة والناس لا يشكون في جواز قوة
قابلة غير متناهية كما للهيولى فنقول انك تعلم ان قبول النفس الناطقة
لكثير من اشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف فعلي فان القوة
الخيالية ايضا كذلك في طبيعيات الشفاء وليس لقائل ان يقول
وكذلك المتخيلات فذلك خطأ فانه ليس للقوة الحيوانية ان تخيل
اي شيء اتفق مما لا نهاية له في الابد وقت كان ما لم يقترن معها تصرف
القوة الناطقة ولا يمكن توسط الة بين الشيء عبارة الشفاء
هكذا فانه ليس بينها وبين ذاتها الة وليس بينها وبين ما عقلت الة ولي
اولى من عبارة الشرح لما سبق من ان المدرك بالذات هو الادراك
فلا الة بالحقيقة يكون واسطة بينه وبين المدرك ولا يستقيم قوله
ولا يمكن توسط الة بين الشيء وادراكاته ويرد عليه ان فيه
بحث لان هذا الدليل انما مبني على ان يكون العلم صورة المعلوم
كما سيصرح به الشارح فلو عقلت الناطقة محلها يكون صورة المحل لا
محالة علما ولا خفاء في ان صورة الحرارة تقوم مادة بها او
صورة اخرى فلو قال المستدل انما يكفي في تعقل محلها حصول
نفس الشيء الى القسم الاول [illegible] بل يتوقف على حصول
صورة اخرى اشارة الى القسم الثاني وهذا بالحقيقة ترديد صورة

المحل بين النفسين كانه قال بعد ما كان مقررا من ان تعقل الشيء
بحضور صورته فالصورة التي بها تعقل المحل اما هذه او هو يلزم دوام
التعقل هذا اما تلك ويلزم اجتماع المثلين ولم يتوجه عليه انه يجوز ان
يتوقف التعقل على امر آخر كتوجه النفس لان اختصاص صورة المحل
في النفسين حظ وليس التوجه صورة له حتى يستقيم ان يقال
ليس الصورة هذه ولا تلك بل هو التوجه فلو فرض توقف التعقل
على الغير معنى على تقدير كونه صورة حاصلة لابد من الصورة وصورته
اما هذه او تلك لا يقال لعل الشرط شاد بقوله ويرد عليه انه يجوز ان
لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه ولا يتوقف الشرط على حصول
صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره
من الشرايط الى منع كون العلم بحصول الصورة لانه قد اشار الى
هذا المنع بقوله ومبنى هذا الوجه الشرط على ان العلم بارتسام الصورة
وتقدم الكلام فيه على ان حمل تلك العبارة على منع كون العلم بارتسام
الصورة بعيد جدا لا ان يحل في مادة واحدة صورتان فيه
بحث اذ الحكماء ذهبوا الى ان صور الاشياء التي هي حقايقها
يحصل في العقل وان كانت حال كونها فيه لم يكن تلك الحقايق
مثلا يحصل الماء في العقل لكنه حال كونه فيه لم يكن ماء لان الماء جسم
مخصوص وهو حال كونه في العقل لم يكن جسما بل هو عرض من مقولة
الكيف فلا يكون ثبوت وصدق العنوان والمحمول في قولك الماء
حاصل في العقل معا كما في قولك النائم مستيقظ بخلاف قولك
الانسان كاتب ولان صورة الاشياء تحصل في العقل يسمون
العقل بالهيولى ويقولون عقلا هيولانيا كما عرفت في مباحث
الوجود فلو كانت الناطقة حالة في الجسم فلا محالة الجوهر الذي
هو مادة ذلك الجسم يكون حاملا لها فلو عقلت ذلك الجسم
الذي يفرض محلا لها لحصلت صورته في المادة الحاملة للناطقة

الذي هي مادته فيجتمع في مادة ذلك الجسم صورتان قوله لا يلزم من حلول
شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر نعم الحكم فيما كان الحال والمحل
متغايرين ذاتا او كان الحال امرا عقليا انتزاعيا لا امر موجود ا
متغايرين ذاتا صحيح اما اذا كانا متحدين ذاتا كالمادة والصورة على ما تقرر
وكان الحال امرا موجودا بالفعل مقارنا كالناطقة فلا محالة يلزم حلول
ذلك الشيء في محل محله لانهما متغايران ذاتا والتغاير انما يجب بالتحليل
العقلي فلو كانت الناطقة صورة منطبعة في مادة يكون صورة المعلوم
هو الحالة فيها حالة في مادتها ثم لو كانت الصورتان المتماثلتان حالتين
في مادة واحدة فاي ترجيح لان يكون احدهما واسطة في حلول الاخرى
على انهما متماثلتان من وجه آخر الشرط فيه بحث اذ الوجود معنى
واحد متخصص بالاضافة الى موضوعاته وليس له افراد في نفس
الامر حتى يكون تحته نوعان مختلفان يختلف باختلافهما الموجود
الخارجي والموجود الذهني بل اختلافهما بسبب راجع الى المحل
فان ذلك ان صورة الشيء وهي حقيقته التي بها هو ما هو قد تحل
في المادة الخارجية وح يكون ميتة من الهيئات وقد تحل في القوة
العاقلة وح يكون علما ومعلوما بالذات ومن جهة اخرى فمثلا
كصورة الماء اذا حلت في المادة العنصرية تحيرجوهر المخصوص
هو الماء واذا حلت في القوة العاقلة تجعلها مخصوصا هو العلم
بالماء والمعلوم بالذات الشرط فالتفاوت بين الحالتين يكون
بواسطة محل الصورة واذا لم يكن للصورة محلا في الخارج يكون
مجردا عن المادة حصل في القوة العاقلة يكون حالة فيها كان
التفاوت بين الحالتين بوجود المحل وعدمه وليس في شيء من
الصورتين التفاوت في الوجود واجيب الجواب الصواب
بالسلام عن البرد ولا يراد المذكورين من صفة النفس اعني حيدا
والعرضي المحمول عليها انما امر موجود حاصل فيها بالفعل كما لا الجوع والعطش

والصور العقلية واما امر عقلي لاحصول له بالفعل كالمكان والوجود
والحدوث فان كان للاول كان النفس عالمة بها ما دام صنفها وان
كان الثاني لم يكن عالمة بها ما لم يحصل بالفعل واذا حصلت كانت
صور عقلية قائمة بها كلو بها مدركة لذاتها ان اراد بهذا التصور
تصور النفس لذاتها كما هو الظاهر ففيه ان التصور هناك عين ذات
النفس النفس بعينها هو العلم الحضوري بها كما حقق في موضعه فكيف
يكون صفة لها وان اراد بها تصديق النفس بانها مدركة لذاتها
فيرد عليه ان هذا التصديق لا يلزم دوامه لتوقفه على تصور
النسبة وهو غير لازم فلا يلزم دوام هذا الادراك وقد ادعى
ان النفس مدركة للقسم الاول دايما فلا يكون من القسم الاول
وان اراد بها امرا آخر فلا بد من تبيينه ليتبين حاله فيلزم علوم
غير متناهية لزوم العلوم الغير المتناهية على التقدير المذكور ثم
اذ قد مر غير مرة ان الادراك معلوم بالذات بمعنى ان ما هو المنكشف
عندنا هو الادراك الذي هو الصورة الذهنية والامر الخارجي
هو المعلوم بالعرض بمعنى انه متحد مع المعلوم بالذات الذي
هو الادراك حذو ما بالذات من حيث يجري بعض الاحكام الجارية
على الادراك اليه وليس لنا اطلاع عليه فادراك الشي يكون
بالعلم الذي هو مدرك بالذات وذلك الشي بالعرض لا يحتاج الى آخر
حتى يلزم علوم غير متناهية بسبب اجتماع علوم كثيرة اجتماع
العلوم الكثيرة والتمرن والانقياد بالقياس الى القوة المدركة
حاصلة في سن الكهولة وليس لهذه الامور اختصاص بالقوة
العاقلة حتى تصير سببا لازديادها دون اثر غيرها من القوى
المدركة وظاهر لكن القوة العاقلة فاعلة للادراكات ما لم يثبت
بوجه بقوله فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة يكون
بحسب التمرن اللهم الا ان يقال مراده ان جودة الفاعلية يكون

بحسب الامرين فليحذر ان يكون جودة القابل بحسبهما ايضا الملاقة
الحاصل في سن الكهولة للقوة العاقلة لا يقتضي عدم ضعفها او
ان الآلة الحاصلة لها على ذلك التقدير في النقصان ولا خطا في
وقد استدل الشيخ بعدم دوام ضعفها على انها ليست مادية
حيث قال في طبيعيات الشفاء ان اجزاء البدن كلها تاخذ
في الضعف من قواها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الا
ربعين او عند الاربعين وهذه القوة المدركة للمعقولات انما تقوى
بعد ذلك في الكثر الامر ولو كانت من قوى البدنية لكانت تجب
دايما في كل حال ان يضعف حح لكن لا يجب ذلك الا في احوال ومواقف
عوائق دون جميع الاحوال فليست اذن من القوى البدنية معادم
لتلك القوى الى ان اراد المتفاوتة في اعضاء المزاج فقد لكسر بين
القوة اللامسة فان للممتزج مزاجا خاصا يقتضيه والقوة اللامسة
يقتضي كيفية مغيرة لمزاج الممتزج الى مزاج آخر ليحصل الادراك كما
حقق في موضعه ولا يظهر لغيرها من القوى ان يكون مقتضيا لكيفية
متغيرة لمزاج الممتزج الى مزاج آخر فان ذلك غير بين وغير مبين وان
اراد المتفاوتة في اقتضاء الصور المدركة بتلك القوى فيها على
ان الممتزج لما لم يكن مقتضيا لها كانت متفاوتة للقوى في اقتضائها
فهو غير وان اراد المفاوتة في اقتضاء امر آخر فلا بد ان يبين حتى
يظهر صحته او فساده لا ترى ان اعاجيل القوى الجسمانية وعوامل
القوم في هذا المقام ان ادراك القوى الجسمانية يستدعي انفعال
موضوعاتها الا فاعليها مستدل على ذلك وهي تثبت لما اثبتوا في موضعه
من ان المدرك بالذات انما هو الصورة الذهنية الحاصلة في تلك
الموضوعات واحتج المصنف على ما اختاره فيه بحث اذ حمل قول
المصنف ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها على ما حمله الشارح
بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان اقسام الوحدة كثيرة وما هو المصنف

على هذا التوجيه امر الوحدة النوعية وهي لا يتبادر من اطلاق الوحدة
فان المتبادر منه هو الوحدة العددية فلو اريد غيرها لكان المناسب
تقييد الوحدة لا اطلاقها واما معنى فلجواز ان يكون ما يذكر هنا في
هذا حد للحقيقة الجنسية كما قرره السيد فالاولى ان يحمل العبارة
الى رد من ذهب الى ان البدن لكل شخص انساني انفس متباينة
مختلفة الذوات نفس نباتية ونفس بهيمية ونفس نطقية ولا ينبغي
عارد هذا المذهب ظاهر اذ ليس لهذه الثلثة جهة واحدة بل الكل
منها حدة كما لا يخفى هذا واعلم ان القول المذاهب المودودة عن
الحكماء في ان لكل شخص واحد ثلثة احدها قول من قال انها ذات واحدة
تفعل ما تفعل من وجوه على حسب اختلاف الآلات بنفسها لا
بتوسط القوى والثاني قول من قال انها ذات واحدة تفيض
عنها عليها قوى مختلفة تختص كل قوة بفعل وصدور تلك الافعال عنها
بتوسط تلك القوى والشيخ اختار هذا المذهب ونصره في طبيعيات
الشفاء والثالث قول من قال انها ذوات كثيرة نفس نباتية
ونفس حيوانية شهوانية وغضبية وقسمها بهيمية ايضا ونفس مميزة
نطقية فالمصنف اشار هنا الى رد المذهب الثالث وفي النفس
اختلاف كثير فذهب النظام منا من المتكلمين الى ان النفس
هي الجسد ومنهم من قال انها اجسام اصلية فيها باقية من اول
العمر الى آخره وزعم بعضهم انها جزء لا يتجزى في القلب وذهب
النظام الى انها جسم لطيف نوراني يسري في الاعضاء سريان
الدهن في السمسم والنار في الفحم وعند بعض الاطباء هي الروح
الحيواني المودع في الجانب الايسر من القلب ومنهم جعله الروح
النفساني المنبث في الدماغ وذهب جالينوس الى انها عبارة
عن الروح الحيواني الموجود في القلب والنفساني المودع
في الدماغ والطبيعي الموجود في الكبد والقدماء منهم جعلوها عبارة

عن الاخلاط الاربعة بعضهم من جعلها عبارة عن الدم خاصة ومنهم
من جعلها عبارة عن المزاج والمستند اليه الاختلاط وجعلها بعضهم عبارة
عن شكل البدن وتخطيط وما انتهت تجزاته ومنهم من قال انها
وذهب الالهيون من الفلاسفة الى انها جوهر غير جسم ولا جسماني
بل هي جوهر مجرد عن المادة وتشبه النفوس السماوية في تجردها
وذهب الطبيعيون منهم الى انها الصورة النوعية للنباتات والحيوان
والانسان ونفس الانسان عندهم كنفس سائر الحيوانات في كونها صورة
منطبعة في المواد المنطبعة فهذا محصل ما نقلنا من المذاهب في النفس
ولا يخفى على ذوي البصائر والفطانة ان ما ذهب اليه الالهيون
والطبيعيون اقرب الى الواقع من الفرقا [illegible] في تجرده لا
مطلقا بل لا بل المذكورة الدالة على ماهيته بل في ما يتعلق لا مطلقا
بل لا بل الدالة على كونها مجردة بل كل منها يكون من وجه آخر فانها
محل المعقولات ومحلها من حيث هو كذلك مجرد فكان الاول للجسم
حيث هو كما له مادي ولا ينافي منها لانها من جهتين كما لا جسما
واحدا يجز بصدق انه احد زيد يوم الجمعة مثلا بالوان مختلفة كان
الجسم المذكور ومحل اللون واحدة وان صدق ان محل اللون
المذكور حادث [illegible] حلول زيد وكثير بالعدد وصدق ايضا
ان الجسم المذكور حاصل قبل يوم الجمعة وليس محلولا لزيد متواحد
بالعدد وله من حيث انه محل اللون احكام متنافية لاحكامه من
حيث انه جسم فان قلت اذا كان الجسم ومحل اللون المذكورين
واحدا اي محل اللون بالذات لصدق ان يقال ذلك الجسم هذا
المحل وهذا المحل حادث يوم الجمعة ومحلول زيد وكثير بالعدد
مع انه حاصل قبل اليوم المذكور وليس محلولا لزيد وواحد
بالعدد وهكذا قلت ان اردت بقولك هذا المحل حادث ومحلول
زيد وكثير بالعدد انه محل حادث ومحلول وكثير فمم وتغير البيد

ان ذکرنا ان الجسم محل [illegible] الا [illegible]
ان صدق [illegible] ان احدوث
انه جسم حادث [illegible]
هو جسم [illegible] المجرد و فوق [illegible] من حيث
[illegible] الامور [illegible] فيما نحن فيه اول المت
كمال الجسم المذكور محل المعقولات وكل ما هو محل المعقولات
مجرد [illegible] المذكور مجرد ان اردت انه محل مجرد
[illegible]
الجسم المذكور محل مجرد وهو صادق
[illegible] مجرد [illegible] لانه من حيث هو كمال ليس
[illegible] على المنفس معقد [illegible] و [illegible]
[illegible] وان كانت
[illegible] ان يكون مجردا من وجود ما ديا
[illegible] كانت النفس [illegible] من مجرد ابو انه على حده
[illegible] فاعلها ما الى لكانت جزءا
[illegible] من امر هو واحد طبيعي [illegible] فيجوز ان
[illegible] يكون [illegible] لا هو و يجوز انه يتصف
[illegible] يكون [illegible] صفتان الا
[illegible] يكون المتصف [illegible] من حيث هو متصف
بها بهذه الامور [illegible] يكون مع
شيء منها والنفس من هذا القبيل [illegible] تحليل من
امر واحد طبيعي [illegible] كمال اول [illegible] و مدرك المعقولات
من الحيثية الاولى مع هذه الامور وفي الحيثية الثانية [illegible]
كان لفظ النفس اسما لها من حيث انها كمال اول للجسم المذكور
صار البحث عن النفس من الحكمة الطبيعية فانها من هذه الحيثية
[illegible] وان كان البحث عن مدرك المعقولات من العلم الالهي
[illegible] عن المجرد [illegible] فان [illegible] ما كانت الصورة الذهنية [illegible]